موسوعة الفقه السياسي ونظام الحكم في الاسلام
الكتاب الخامس

مبدأ المشروعية

وضوابط خضوع الدولة للقانون
في الفقه الإسلامي

دكتور فؤاد محمد النادي
رئيس قسم القانون العام بجامعة صنعاء
أستاذ القانون العام المساعد
بجامعة الأزهر

الطبعة الثانية
١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م

دار الكتاب الجامعي
٨ شارع سليمان الحلبي التوفيقية
ت : ٩٨٦٥٤١ - القاهرة

الٓمٓصٓ ﴿١﴾ كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِى صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِۦ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢﴾ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٣﴾

(صدق الله العظيم)

إهداء

إلى ولدى محمد

داعيا الله عز وجل أن ينبتك نباتاً حسناً ...

وأن يجعلك من جنود الإسلام وخدام الشريعة .. وأن يهبك الله علماً ونوراً ..

إلى ابنتى غادة وحنان

أهدى جهد أنضر سنوات عمرى

إلى هؤلاء الذين يتطلعون إلى تسييد أحكام الشريعة .. وأن يكون الحكم كله لله ..

إلى كل الجهود المخلصة التى تبذل لتقنين الشريعة الإسلامية ووضعها موضع التطبيق ..

أهدى هذا البحث ؟

الدكتور فؤاد محمد النادى

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثانية

الحمد لله والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا « محمد » صلى الله عليه وسلم ومن سار على نهجه ، واتبع طريقته إلى يوم الدين .. وبعد ..

فأقدم الطبعة الثانية من مؤلفنا « مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون فى الفقه الإسلامى » الذى صدرت طبعته الأولى ١٩٧٣ . وأحمد الله عز وجل على الصدى الطيب الذى لقيه هذا المؤلف فى الأوساط العلمية باعتباره أول محاولة جادة لتقعيد هذا المبدأ ، ووضعه موضع التطبيق .. وليس أول على ذلك من أنه لا يخلو مرجع أو رسالة جامعية من المراجع والرسالات التى ظهرت بعد الطبعة الأولى إلا وكان هذا المؤلف أحد المصادر الرئيسية التى يعتمد عليها[1] .

---

(١) وعلى سبيل المثال تراجع المؤلفات الآتية :

الدكتور على جريشة فى : ١ — المشروعية الإسلامية العليا ..
٢ — شريعة الله حاكمة .. ٣ — أصول الشرعية الإسلامية .
٤ — مصادر الشرعية الإسلامية . ٤ — أركان الشرعية الإسلامية..

ورسالة الدكتور فتحى عبد الكريم فى « نظرية السيادة فى الفقه الدستورى الاسلامى » ورسالة الدكتور على محمد حسنين فى « الرقابة الشعبية على أعمال السلطة التنفيذية » ، ورسالة الدكتور سعيد الحكيم فى « الرقابة على أعمال الإدارة العامة.

ويوم فكرت فى إعداد هذا البحث لم تكن هناك سوى دراسات قليلة حول هذا المبدأ منها بحث موجز لعالم جليل هو د. مصطفى كمال وصفى صدر عام ١٩٧٠ بعنوان : «المشروعية فى النظام الاسلامى»، وبعد خروج الدكتور على جريشة من محنته علمت منه أنه مسجلا لرسالة دكتوراه فى «المشروعية الاسلامية العليا» ناقشها عام ١٩٧٥ — بعد صدور الطبعة الأولى من مؤلفنا هذا بنحو عامين .. كما أن هناك دراسات أخرى فى سبيلها الآن إلى أن تخرج إلى النور منها رسالة المقدم محمد طاهر عبد الوهاب فى المشروعية الذى يعد لهذا العمل منذ سنوات . وهكذا تتكاتف الجهود وتكرس فى إظهار هذا الموضوع وتحليله ولا مبرر لذلك سوى الاحساس بأن شريعة الله يجب أن تكون حاكمة لا محكومة .. وأن تتسيد أحكام الشرع .. وأن تنحى تلك القوانين التى ساهمت — بقدر كبير — فى مسخ

= ويلاحظ أن المرجع الأخير قد أشار مؤلفه إلينا فى مواضع وتجاهل الاشارة فى الكثير من المواضع ، وعلى سبيل المثال فان آراءه فى الانحراف فى استعمال السلطة ، والشورى ، والرقابة ، والمسئولية أعتمدت على ما انتهينا إليه فى كتابنا « المشروعية » الطبعة الأولى ورسالتنا فى « رئيس الدولة » ، كما يلاحظ أن بعض الباحثين — ومنهم الدكتور سعيد الحكيم — ينقلون أفكارنا عما ترجمناه للدكتور السنهورى وعما استنبطناه من أمهات الكتب ، ويستخدم مراجعنا دون أن يشير إلينا مع أن اللفظ لنا فى كثير من هذه المواضع ..

وكنت قد أشرت فى سنة ١٩٧٥ صراحة إلى رسالة جامعية نوقشت فى جامعة عين شمس ، نقل صاحبها حرفيا عنا العديد من الآراء بلفظها ، وبرر ذلك بتوارد الأفكار، ولكونه انتقل إلى رحمة الله لذلك فإننى لن أتعرض لصاحب هذه الرسالة احتراما لحرمة الموتى . كما أن هنا رسائل أخرى سطت على موضوعات كاملة ، وأدعوا الله أن يتيح لى الوقت لتعرية من قاموا بهذا العمل .

الأمة الاسلامية وذهاب ريحها وفقدها لشخصيتها المتميزة التي أرادالله عز وجل أن تكون بالاسلام ، وبالاسلام وحده ، خير أمة أخرجت للناس ..

وهكذا فان موضوع المشروعية يطرح نفسه الآن . . وكل يوم .. على المفكرين في النظام السياسي الاسلامي باعتباره اللازمة الحتمية نحو الاتجاه الصحيح في وضع الشريعة الاسلامية موضع التطبيق و ليستنير به الجميع من الفقهاء والمشرعين في تقنين أحكام الشريعة الاسلامية لاسيما بعد أن اتجهت الدساتير للنص على اعتبار الشريعة الاسلامية المصدر الوحيد للقوانين جميعا في بعضها — كما هو الأمر في الجمهورية العربية اليمنية — أو اعتبارها المصدر الرئيسي للتشريع — كما هو الأمر في جمهورية مصر العربية ، وإن كان النص اليمني أكثر إحكاما وأبلغ من سائر النصوص في الدساتير الإسلامية ..

وقد بدأت هذه الطبعة منذ أواخر ١٩٧٦ ، غير أن ظروف إعارتي إلى جامعة صنعاء بالجمهورية العربية اليمنية حالت دون ذلك ، وأخيرا تمكنت في صيف هذا العام (١٩٨٠) من إتمام هذه الطبعة بعد أن ألح على الكثيرون في ضرورة ظهور هذه الطبعة ..

وأنبه أنه في الملازم الأولى من هذا المؤلف وأثناء عرضي لنظرية السيادة في الفقه الإسلامي تعرضت لبعض الأفكار التي نادى بها الامام أبو الأعلى المودودي ، وتمنيت من الله عز وجل أن يمد في عمره ... وخلال هذه المدة التي توقف فيها استكمال هذا المؤلف انتقل الامام أبو الأعلى المودودي إلى رحاب الله عز وجل . بعد أن قدم لنا ثروة علمية في الفكر السياسي الإسلامي تعتبر زاداً خصباً ومنهلا ربانياً لمن يريد أن يخوض هذا المجال بحيث — كما هو مشاهد — لا يخلو مؤلف حديث من الاشارة إلى أفكار الإمام أبي الأعلى المودودي فهي بحق تعد من الأفكار الأساسية والموضوعية في الفكر السياسي الاسلامي .. وهذه الأفكار التي نادى بها الإمام كثيرا ما أزعجت نظم الطغاة والجبارين مدة طويلة من الزمن وكرست لها هذه

النظم فرقاً لمقاومتها ، وكان ترديدهذه الأفكار يمثل جريمة يعاقب عليها القانون.. قانون الجلادين والجبابرة ..

وإذا كنت قد أشرت إلى بعض تحفظات حول بعض أفكار إمامنا الراحل أبي الأعلى الماوردى فإن ذلك ليس من شأنه أن يقلل من قدره فلا .. زال الامام أبو الأعلى، ولازالت أفكاره ، المصدر الرئيسى لى ولغيرى من الباحثين فى هذا الميدان ، وستظل أفكاره — ولمدة طويلة من الزمن — محور العديد من الدراسات والبحوث .. أردت بهذه الكلمة البسيطة أن أقف وقفة عابرة مع إمام من أئمة المسلمين رحل فى صمت دون أن تنعيه معظم أجهزة الاعلام فى البلاد الاسلامية .. وأتضرع إلى الله عز وجل أن يتقبل الامام أبا الأعلى وأن يجزيه عما ساهم به من أفكار لتجلية النظرية السياسية الإسلامية وإظهارها ، كما أدعو الله عز وجل أن يهدينى سواء السبيل ، وأن ينفع بهذا المؤلف — بقدر ما بذلت فيه من جهد ، وبقدر ما أصبو اليه وأسعى ، لكى تتسيد أحكام الشريعة الاسلامية وتنحى تلك الطواغيت التى استوردناها من الغرب أو الشرق على حد سواء ، والله أسأله التوفيق والسداد ..

دكتور فؤاد محمد النادى
أستاذ مساعد القانون العام بجامعة الأزهر
رئيس قسم القانون العام بجامعة صنعاء

العجوزة ١٩٨٠/٨/٦

مقدمة الطبعة الأولى

لم يترك الفقه الاسلامي جانبا من جوانب الحياة إلا وكان له فيها نظريات محكمة ، تصل في دقتها وإحاطتها بالجانب الذى تنظمه مستوى تفوق فيه مثيلاتها في النظم الوضعية الحديثة . بل وتضع كثيرا من الحلول التى لا تزال فى حاجة إلى إجابة شافية لها فى هذه النظم :

ونحن فى أمس الحاجة اليوم لاستنباط العديد من القواعد والاحكام التى تنظم حياتنا من مصادر الشريعة الإسلامية المختلفة ، ذلك أن الأمة الإسلامية فى حاجة إلى أن تقف اليوم من جديد على مناهجها بعد هذه الدوامة المريرة من الأزمات التى تهدر من حولها ، تحاول أن تعصف بها ، بعد أن تكالبت كل القوى المعادية للإسلام على النيل منها والتوسع على حسابها .

ومحاولة الوقوف على هذه المناهج ، لابد وأن يتم بأسلوب جديد على ضوء دراسة مصادر الشريعة الإسلامية ذاتها ، ذلك أنه من الخطأ البين الاعتماد فى استنباط الاحكام ، أو تقنينها ، فى الشريعة الإسلامية على المناهج المستخدمة فى النظم الوضعية ، لأن من شأن ذلك أن يؤدى إلى تخيلات وأغلاط فى تكييف الدولة الإسلامية . كما يمكن أن يؤدى إلى مسخ المفاهيم والمصطلحات الإسلامية وذلك بربطها أو نسبتها إلى نظم تتعارض مع قواعد الشريعة الاسلامية .

وسوف يتبين القارىء فى هذا البحث أننا إعتمدنا على مصادر الشريعة الاسلامية وإستخدمنا أصول صناعتها فى استخلاص القواعد والأحكام . دون

أن يكون من هدفنا محاولة تطويع الشريعة الإسلامية لكى تتفق أو تتشابه مع النظريات القانونية المختلفة ، وذلك لأن النظريات الإسلامية ان تزيد فضلا ولا كمالا إذا ما إنتهينا إلى ذلك وإنما تستمد أصالة جوهرها ودقتها وإحاطتها بكافة أوجه المجالات البشرية من صاحب الكمال المطلق الله عز وجل عن طريق ما شرعه من قواعد وأحكام ، بينتها على سبيل الحسم ، أدلة الأحكام فى الشريعة الاسلامية ، سواء بنصوص محددة أو عن طريق الاجتهادفى الحدود والنطاق الذى رسمه الشارع الاسلامى .

كما لم نحاول من الناحية المقابلة تطويع أحكام القانون لكى تتشابه مع ما إنتهت إليه الشريعة الإسلامية لأن ذلك من من شأنه أن يضفى شرفا على المشرع الوضعى لا يستحقه ، إلى جانب أنه لم تكن من أهداف المشرع الوضعى أن يحقق ما إبتغاه الشارع الإسلامى من غايات ومقاصد .

وإذا كانت بحوث الفقهاء فيما نطلق عليه — مجالات القانون الخاص — كثيرة ومتعددة ، ويجدها الدارس بيسر وسهولة فى مختلف المذاهب الاسلامية على إختلاف مناهجها ، إلا أن الأمر على خلاف ذلك فيما يتعلق بمجالات القانون العام فى الفقه الاسلامى ، فهو ميدان لم يتطرق إليه الفقهاء كثيراً وذلك لجملة من الصعاب والعقبات لا يواجهها من يريد أن يطرق أى مجال آخر من مجالات الفقه الاسلامى ويمكن تجمل هذه الصعوبات — التى أشار إليها العديد من الفقهاء فيما يلى :—

الصعوبة الأولى : أن نظام الحكم الاسلامى قد نحى عن التطبيق قبل أن ينحى غيره من جوانب التشريع الاسلامى ، ويرجع ذلك لكون أول مظاهر الانحراف التى وقعت فى الدولة الاسلامية ، وهى فى أول نشأتها ، كان إنحرافا

يتعلق بمسألة دستورية بحته ، وذلك حينما نجيء القواعد والأحكام التي تتعلق باختيار الحكام وبتحديد نطاق إختصاصاتهم وسلطاتهم ، وما أدى ذلك إلى الاطاحة بقواعد الشورى والعدالة والمساواة التي أوجبها الاسلام ، وكان ذلك منذ اللحظة التي إستولى فيها بنو أمية على مقاليد الحكم في الدولة الاسلامية والتسلط على أقدار المسلمين ، وعندما علا صوت القوة والاستبداد على صوت القانون ، حيث انقلب نظام الحكم في الاسلام إلى نظام ملكي استبدادي يقوم على فرض الأمر الواقع المعتمد على القوة والقهر ، أو على حد تعبير الفقهاء انقلاب هذا النظام إلى « ملك عضوض » .

الصعوبة الثانية : أن القواعد والنظريات التي تتعلق بالقواعد الدستورية في الفقه الاسلامي غير موجودة في كتب الفقه وحدها ، كما هو الشأن في سائر ضروب المعاملات ، ولكنها موزعة بين كتب الفقه، وأصول الدين ، والسير، وفي أخبار وتاريخ الفرق الاسلامية ، ولكل النهج الذي نحت إليه وطريقتها في العرض والمناقشة ، كل ذلك أدى إلى أن أصبحت نظرية الاسلام السياسية لغزا من الالغاز وخليطا من المتناقضات يستخرج منها الناس ما راق لهم ، وليس أدل على ذلك حينما يريد الباحث أن يتعرف على ما تذهب إليه بعض الفرق الاسلامية من الشيعة والخوارج في هذا الخصوص . وهو ما أدى إلى كثير من الانحرافات والأخطاء والتقول على الله وشريعته بغير حق ، كما أن ذلك كان ستارا و مأوى لكل من كان يريد الكيد للاسلام ، ذلك أن بعض هذه الفرق تستروراءها كثيرون ممن كانوا يتخذون من التشيع ستارا للقضاء على الاسلام، وهو ما نتج عنه في النهاية نظريات سياسية لكثير من هذه الفرق تبعد الفقه الاسلامي عن صورته الصحيحة وعن حقيقته التي رسمتها قواعد القرآن الكريم ، وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم وعن التطبيق الصحيح لهذين المصدرين في عهد الخلفاء الراشدين .

الصعوبة الثالثة : أن فقهاء القانون الدستورى تعارفوا على مصطلحات محددة وتقسيمات خاصة بهذا العلم على صورة لا يكاد يلم بها كثيرون من المتخصصين لدراسة الشريعة الاسلامية ، وهو ما أدى بهم إلى التقصير فى استخلاص قواعد وتنظيمات دستورية مستمدة من تعاليم الاسلام كما رسم إطارها القرآن والسنة وغيرهما من مصادر المشروعية فى الفقه الاسلامى ، إلى جانب أن هؤلاء إعتمدوا على ماتوصل إليه الفقهاء فى العصر العباسى والعصور التالية ، وهو ما كان مصبوغاً بظروف البيئة ومرتبطا بالأحوال السياسية والاجتماعية السائدة آنذاك وما كان يشوب تلك الآراء من فهم غير صحيح لبعض السوابق التى وقعت فى التاريخ الاسلامى فأرادوا إستخلاص سوابق شرعية ملزمة منها ، يلتزم بها المسلمون — فى كل العصور — مع مالابس هذه السوابق من عوامل الكبت والاضطهاد ، والمخاطر التى تعرض لها معظم من كتب فى هذه المسائل خير دليل على ما نراه ، فوق وسائل الاغراء والترغيب التى كانت تستخدمها هذه النظم ، ويكفى أن نشير إلى أن محنة الامام مالك كان سببها فتواه الشهيرة بأن اليمين القائم على الاكراه باطل ، وهو ما يؤدى ضمنيا إلى المساس بشرعية خلافة خلفاء بنى العباس نتيجة بطلان أيمان البيعة التى كانت تؤخذ قسراً من المسلمين ، إلى جانب ماتعرض له الامام محمد بن الحسن الشيبانى من إضطهاد نتيجة لما كتبه فى أحكام « الاكراه » فالبحث فى هذه الموضوعات كان غير مرغوب فيه بعد الخلافة الراشدة ، وكانت تعرض من يقدم على ذلك لمخاطر إستخدام وسائل القهر التى لا قبل له بها .

الصعوبة الرابعة : المنهج الذى إتبعه بعض العلماء الذين ليست لهم دراية بأحكام الشريعة الاسلامية وطرق إستنباط الأحكام من مصادرها ، فهؤلاء بعد أن بهرتهم ما وصلت إليه النظم الأجنبية من تقدم ، راحوا يثبتون فى الاسلام

كل مارق لهم في هذه النظم ، فأخذوا يفتعلون الحجج ويختلقون الأسانيد ويفسرون أدلة الأحكام طبقا لما يستهدفونه من تطويع أحكام الشريعة الاسلامية لهذه النظم زاعمين أو واهمين أن في ذلك خدمة يؤدونها للإسلام ، وكأن في الاسلام نقص لا يقوم إلا إذا استنبطوا منه ما يتوافق مع النظم الحديثة ، كما أن البعض الآخر نتيجة لعدم وقوفه الوقوف الصحيح على مناهج البحث في الشريعة الاسلامية وأصول إستنباط الأحكام منها ، إنتهى إلى نتائج غريبة وغير مقبولة وتتعارض مع أحكام الشريعة الاسلامية ، وهو ما أوقع هؤلاء وهؤلاء في مزالف البحث ومتاهات محاولة إلباس الاسلام ما ليس منه ، وتقييمه بغير قيمه ، لذلك كثيرا ما نجد كثيراً من الدراسات والبحوث تنسب الاسلام إلى الديمقراطية أو الاشتراكية أو تنسب هذه النظم إلى الاسلام ، إلى جانب أن البعض الآخر أخذ يستخلص القواعد والأحكام التي تتعلق بالقانون الدستوري مستخدما القواعد والأصول والمعايير التي تتلاءم مع المعايير التي أنتهى إليها شراح القانون الوضعي، فراح يصول ويجول في مصادر الشريعة ، ويعترف بمصادر ويبطل أخرى ، ومن هذا الفريق الاستاذ الدكتور عبد الحميد متولي في كتابه نظام الحكم في الاسلام ، حيث ذهب إلى نفي دلالة القرآن على وجوب الخلافة ، وذهب إلى تقسيم السنة إلى سنة دستورية وأخرى غير دستورية وأجاز العمل بالأولى دون الثانية ، كما أخذ ينال من أحاديث مقطوع بصحتها منتهيا إلى فهم غريب وتفسير عجيب لها ، مع أن هذه الأحاديث رواها الثقاة كالبخاري ومسلم ، إلا أنه طعن نزاهتهم زاعما أنها من الأحاديث التي وضعها أولئك الذين إتخذوا من الملق والرياء والزلفى إلى الملوك والأمراء المستبدين صناعة ومن وضع الأحاديث بضاعة ، فوق أنه أبطل حجية الاجماع وجواز وقوعه ، والقياس وغير ذلك من المصادر المجمع عليها[1] كما نرى هذا

---

(1) أنظر ردنا التفصيلي على رأى الدكتور عبد الحميد متولي في رسالتنا رئيس الدولة بين الشريعة الاسلامية والنظم الدستورية المعاصرة ، ج ١ ص ١٩١ ومابعدها : كما سنتولى الرد على مزاعمه عند الحديث عن مصادر المشروعية الاسلامية .

المسلك فيما ذهب إليه الأستاذ الدكتور ضياء الدين الريس فى كتابة النظريات السياسية الاسلامية — الذى يعتبر بحق أول دراسة موضوعية فى النظام السياسى الاسلامى — من نفى الصفة الدينية عن الاجماع زاعما ، أنه فى الواقع برهان تاريخى يتخذ حقائق تاريخ الامة فى ماضيها أو فى عصور معينة نماذج تصلح القياس أو يجب أن يقاس عليها »(١) .

من أجل ذلك كان هدفنا الاساسى ، هو إستخلاص القواعد والنظم فى مجال القانون العام الإسلامى ، طبقا لقواعد وأصول النظام ذاته ، دون أن نفتعل الحجج أو نحاول تطويع القواعد والنظم فى الفقه الإسلامى لنظم غريبة عنها ومتعارضة معها ، وقد قمنا باستخدام هذا المنهج أيضا فى رسالتنا « رئيس الدولة بين الشريعة الأسلامية والنظم الدستورية المعاصرة »(١) .

---

(١) أنظر ردنا على الدكتور ضياء الدين الريس فى رسالتنا جـ ١ ص ٢٠٧

(٢) حازت هذه الرسالة مرتبة الشرف الاولى وتبادلها مع الجامعات الاخرى وطبعها على نفقة الجامعة وقد نوقشت فى ١٧ من يوليو سنة ١٩٧٢ وكانت لجنة الحكم عليها مشكلة من :

١ — الاستاذ الدكتور أحمد كمال أبو المجد وزير الدولة للشباب آنذاك وأستاذ القانون العام بكلية الحقوق جامعة القاهرة الآن

٢ — الاستاذ الدكتور عبد الغنى محمد عبد الخالق أستاذ ورئيس قسم أصول الفقه الاسلامى بكلية الشريعة والقانون جامعة الازهر .

٣ — الاستاذ الدكتور محمد أنيس عبادة أستاذ ورئيس قسم الفقه المقارن بكلية الشريعة والقانون جامعة الازهر

٤ — الاستاذ الدكتور محمود حلمى مصطفى أستاذ ورئيس قسم القانون العام بكلية الشريعة والقانون جامعة الازهر .

واستكمالا لهذا المنهج الذى يتوائم وطبيعة الشريعة الاسلامية ، أقدم هذا البحث « مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون فى الفقه الإسلامى » ولم نتبع فيه سبيل المقارنة باعتبار أن هناك دراسة علمية لأستاذنا الدكتور طعيمة الجرف عن « مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون » فى النظم الوضعية إلى جانب إختلاف الأساس القانونى لمبدأ الشرعية فى الفقه الاسلامى عنه فى القانون الوضعى وهو ما أدى بنا إلى العزوف عن المقارنة.

وسيتبين القارىء فى هذا البحث ما حوته الشريعة الإسلامية من ضوابط وقيود تحدد نطاق ممارسة السلطة العامة لوظائفها ، وهو ما يثبت مرونة الشريعة الاسلامية وصلاحيتها للتطور كما يثبت كمال ورقى ما حوته الشريعة الاسلامية من قواعد وأحكام فى نطاق القانون العام الاسلامى .

وهدف إستجلاء قواعد القانون العام الاسلامى من الشريعة الاسلامية حسب أصول صناعتها يتطلب من المعالج إليه أن يكون ملما بالشريعة الاسلامية ، متعمقا فى فهمها ، ملما بأصول وعلل أحكامها ، واقفا على معانيها ومقاصدها والمصالح التى إستهدفتها ، كما يتطلب هذا الهدف — قبل ذلك كله — من الباحث أن تتوفر له الحيدة المطلقة فى المقارنة العادلة بين سمو وكمال ما وصلت إليه الشريعة الاسلامية منذ أربعة عشر قرنا من الزمان وبين النظريات القانونية الحديثة التى تتبدل وتتغير بين الحين والآخر .

وإذا ما وفقنا جميعاً فى تحقيق هذا الهدف . فلن تمض فترة من الزمن إلا وإستطاع القانون الاسلامى فى فترة ما — طالت أم قصرت — أن يكون له التسيد الذى أراده الله عز وجل .

وإدراكا منا لهذا الهدف السامى ، وذلك المقصد النبيل لاسيما بعد أن علا صوت الأمة مطالبا بتطبيق الشريعة الاسلامية وجعلها المصدر الأساسى للتشريع فإننا

نقدم هذا البحث(1) على أن نعقبه بإذن الله ومشيئته دراسات أخرى آمل لو وفقنى الله أن أغطى بها الجوانب المختلفة فى نطاق القانون العام الاسلامى — القانون الإدارى والقانون الدستورى — وهى محاولة لا أزيد فيها على أن أقدم رأيا يحتمل الخطأ كما يحتمل الصواب ، وهى ليست إلا محاولة منى للكشف عن سمو النظام الاسلامى وأصالته ، ولكنى أتورع عن أن أكون قد تقولت فى كتاب الله أو دينه بغير علم ، وأمتثل فى ذلك لقول نبينا صلى الله عليه وسلم « من إجتهد فأصاب فله أجران ، ومن أخطأ فله أجر واحد » .

والله تعالى أسأل التوفيق والسداد لأمتنا وأن يهديها طريق الخير والرشاد .

المؤلف

---

(1) كان هذا البحث أول دراسة عن مبدأ المشروعية فى الفقه الاسلامى إلى جانب بحث مختصر للاستاذ الدكتور مصطفى كمال وصفى فى عام ١٩٧٠ وفى عام ١٩٧٥ ناقش الأخ الزميل المستشار على جريشه رسالة دكتوراه قيمة فى هذا الموضوع بعنوان « المشروعية فى الفقه الدستورى الاسلامى » .

تقسيم خطتنا فى هذا البحث

الدولة الإسلامية كما تكشف عنها النصوص فى القرآن والسنة وغيرهما من مصادر المشروعية فى الفقه الاسلامى ، دولة قانونية منذ نشأتها . حيث تخضع تصرفات السلطات العامة فيها لقواعد قانونية سابقة على هذه التصرفات بل سابقة على الدولة الاسلامية ذاتها فمبدأ سيادة القانون فى الفقه الاسلامى من المبادىء الأساسية التى ترتكز عليها الدولة الاسلامية ، بحيث يعتبر ذلك من السمات والخصائص الأساسية التى تتسم بها الدولة الاسلامية وتتميز بها على غيرها من سائر الدول ، وبإعلاء هذا المبدأ فى الدولة الاسلامية تكون الشريعة بحق وبجدارة تامة — قد سبقت كافة التشريعات الوضعية فى وضع الضوابط الدقيقة لحماية حقوق الأفراد وحرياتهم العامة فى مواجهة السلطات العامة ، وذلك بتقييد السلطات العامة فى الدولة الاسلامية ، وتحديد نطاق إختصاصها عن طريق قواعد قانونية سابقة على وجود هذه السلطات ، فضلا عن سبق هذه القواعد التصرفات ذاتها فالحاكم والمحكوم كلاهما محكوم بقواعد قانونية لا يجوز الخروج عنها .

ولكى نقف على مبدأ المشروعية فى الفقه الإسلامى ، فإن ذلك يتطلب تحديد مصدر السيادة فى الدولة الإسلامية ، لأن التعرف على من هو صاحب السيادة الفعلى فى الفقه الإسلامى يحدد لنا أيضاً ، مبدأ المشروعية فى الدولة الإسلامية ، بإعتبار أن الشرعية وليدة السيادة وتابعة عنها وهو ما يؤدى بنا إلى التمهيد لذلك بإلقاء الضوء على أشهر النظريات فى القانون الدستورى التى حاولت أن تقف على مصدر السيادة ، وبعد أن نوضح نظرية السيادة فى الفقه الاسلامى ومبدأ

المشروعية باعتباره اللازمة الحتمية للسيادة فى الفقه الإسلامى نتعرض لمصادر مبدأ المشروعية والضوابط المختلفة التى قررها الفقه الإسلامى لإعلاء هذا المبدأ، ثم الضمانات العملية التى قررها لكفالته والجزاءات العديدة التى قررها القانون الإسلامى فى حالة مخالفة مبدأ المشروعية وعلى ذلك فسوف نقسم هذا البحث إلى الأبواب الآتية :

الباب الأول : فى نظرية السيادة فى الفقه الإسلامى .

الباب الثانى : مبدأ المشروعية ومصادره فى الفقه الاسلامى .

الباب الثالث : ضوابط خضوع السلطة العامة للقانون فى الفقه الإسلامى.

الباب الرابع : ضمانات خضوع السلطة العامة للقانون فى الفقه الإسلامى .

الباب الخامس : جزاءات مبدأ المشروعية فى الفقه الإسلامى .

الباب الأول

نظرية السيادة فى الفقه الاسلامى

تمهيد وتقسيم : قررنا فيما سبق أننا فى تعرضنا لنظرية السيادة فى الفقه الاسلامى سوف نتعرض لما إنتهى إليه فقهاء القانون الدستورى فى هذا الصدد، دون أن نتطرق للجدل الفقهى حول هذا الموضوع فى الفقه الدستورى لأن ذلك يدخلنا فى تفصيلات تبعدنا عن موضوعنا الأساسى ، لذلك سوف نقصر الحديث على نظريتين من أشهر النظريات فى الفقه الدستورى وهما نظرية سيادة الأمة ونظرية سيادة الشعب بحيث يكون حديثنا حول هاتين النظريتين بالقدر الذى نراه ضروريا الحديث عن نظرية السيادة فى الفقه الاسلامى، ثم نتعرض بعد ذلك تفصيلياً للنظريات المختلفة التى قال بها بعض الفقهاء فى الفقه الاسلامى . فى محاولة التعرف على نظرية السيادة فى الفقه الاسلامى . وعلى ذلك سوف نقسم هذا الباب إلى الفصلين الآتيين :

الفصل الأول : ـ النظريات الديمقراطية للسيادة فى الفقه الدستورى المعاصر.

الفصل الثانى : ـ النظريات المختلفة فى السيادة فى الفقه الاسلامى .

الفصل الأول

أشرنا إلى أننا سوف نتعرض أولا لنظرية سيادة الأمة ، ثم نظرية سيادة الشعب وسوف نخصص لكل نظرية من هاتين النظريتين مبحثا خاصا .

المبحث الأول

نظرية سيادة الامة

''La Théorie De la Souveraineté Nationel''
"Proprement Dite"
"Ou Souverneté De la Nation — personne,,

مضمون النظرية :

تنظر هذه النظرية إلى الأمة باعتبارها شخصا معنويا مجرداً عن الأفراد المكونين له يختلف عن مجموع أفراد الشعب ويستقل عنهم .

والامة بهذا المعنى لا تضم الاحياء فقط ، ولكنها تضم الاجيال السابقة والأجيال القادمة ، والسيادة كما يرى أصحاب هذه النظرية للامة ، باعتبارها وحدة مستقلة عن الافراد المكونين لها ، فهي ليست مملوكة لفرد معين أو جماعة مخصوصة بل هي لمجموع الافراد لاباعتبارهم كماً حسابيا بحيث يكون كل منهم مختصا بجزء منها ، وإنما للامة باعتبارها وحدة واحدة مستقلة عن الافراد

المكونين لها(١) .

وتجد هذه النظرية أساسها فى أفكار روسو فى كتابة (العقد الاجتماعى) كما أنه يرجع لسييز Sieye's الفضل فى بلورة هذه النظرية حتى عده الفقهاء خير ممثل لها(٢) .

النتائج التى تترتب على نظرية سيادة الامة :

يترتب على نظرية سيادة الأمة عدة نتائج منها :

١ ــ أن السيادة كل لا يتجزأ ، فهى غير قابلة للانقسام أو التصرف فيها إذ يستحيل تجزئة السيادة وتقسيمها على الأفراد بحيث يختص كل فرد

---

(١) أستاذنا الدكتور ثروت بدوى ــ النظم السياسية ص ١٩٦ ، وحيد ورأيت : القانون الدستورى ص ١٠٦ . د . محسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستورى ص ٣٨ .

الدكتور فتحى عبد الكريم نظرية السيادة فى الفقه الدستورى الاسلامى - دراسة مقارنة ــ رسالة مقدمة إلى كلية الحقوق جامعة القاهرة عام ١٩٧٤ ص ٧٨ وما بعدها .

د . أنور رسلان : الديمقراطية بين الفكر الفردى والفكر الاشتراكى ، رسالة دكتوراة مقدمة إلى كلية الحقوق جامعة القاهرة سنة ١٩٧١ ص١٦٨ .

-Félix Moreau — Droit constitutionnel (organisation des Pouvoirs puplics et Libertés Pupliques) Lyon 1921 P. II.

(٢) Hauriou, André, " Droit Constitutionnel et Institutions Politique, Deaxiéme edition Paris 1967 P. 296.

د . أنور رسلان : المصدر السابق ص ١٨٦ الهامش .

جزء منها(١) .

٢ — ولما كانت السيادة تتجسد فى شخص معنوى لا يستطيع أن يعبر عن إرادته كالأشخاص الطبيعيين ، الأمر الذى يترتب عليه أن التعبير عن إرادة هذا الشخص لا يتحقق إلا بواسطة نواب ينوبون عن هذا الشخص فى التعبير عن إرادته .

ونتيجة لذلك فإن هوريو يقرر أن إعمال هذه النتيجة يؤدى إلى إستبعاد الاستفتاء ، وأى تدخل شعبى فى ممارسة السلطة العامة .

لذلك قيل بأن مبدأ سيادة الأمة لا يتفق مع نظام الديمقراطية المباشرة ، حيث يتولى الأفراد بأنفسهم دون تدخل ممارسة شئون السلطة السياسية ، كما أنه لا يتفق مع النظم شبه المباشرة التى تتيح للشعب بعض مظاهر الديمقراطية المباشرة، كالاستفتاء والاعتراض الشعبيين ، وعلى خلاف ذلك فإن هذا المبدأ يتفق مع النظم النيابية حيث يقتصر دور الشعب على اختيار ممثلين له يستقلون عنه فى ممارسة مهام السلطة السياسية(٢) .

٣ — ويترتب على النتيجة السابقة نتيجة أخرى مقتضاها أن النائب لا يعبر إلا عن إرادة الأمة ذاتها ، لا إرادة الناخبين ، باعتبار أنه يمثل الأمة كلها ويعبر عن إرادتها بمعنى أنه لا يعبر عن إرادة ناخبى دائرته ، وعلى ذلك فإن

---

(١) د . محسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستورى ص ٤٠ ، ٤١ ؛ د . فتحى عبد الكريم — المصدر السابق ص ٨٤ وما بعدها .

(٢) — Hauriou O. C. P. 296 .

د . محسن خليل : المصدر السابق ص ٤٠ ، ٤١ .

نظرية سيادة الأمة تستبعد بصفة كاملة نظرية الوكالة الالزامية ، حيث يعبر النائب في مضمون هذه النظرية عن إرادة ناخبيه[1] .

ولهذا كان القانون وفقا لهذه النظرية تعبيرا عن الارادة العامة للامة ، وهذا أمر منطقي نتيجة لكون النواب يمثلون الأمة وحدها ، ومن ثم فانهم يعبرون عن إرادة هذا الكل المستقل عن جميع الأفراد[2] .

٤ ـــ كما أنه يترتب على هذه النظرية أن الانتخاب لا يعد حقا ، وإنما هو وظيفة وإذا كان الانتخاب وظيفة ، فان القانون يستطيع أن يحدد شروط ممارستها ومن ثم فانه يستطيع أن يضيق من عدد الناخبين حسب الشروط التي يضعها في هذا الصدد ، وذلك لضمان حسن الاختيار ، وكفالة اختيار أفضل العناصر التي تمارس سلطة الأمة ، وعلى ذلك فانه طبقا لنظرية سيادة الأمة يجوز أن يؤخذ بالاقتراع المقيد ، وذلك بوضع شروط يتحتم توفرها في الناخب كالتعليم والنصاب المالي أو الانتماء إلى طبقة من الطبقات[3] .

٥ ـــ كما أن هذه النظرية تؤدى إلى الاعتراف للامة بالشخصية المعنوية ،

---

(1) Hauriou, O.C.P. 297 .

(٢) د. حسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستورى ص ٤٢ .

ـــ د. عبد الحميد متولى : القانون الدستورى والأنظمة السياسية ص ١٦٣ .

(3) Hauriou, O.C. P. 267 .

ـــ د. ثروت بدوى : النظم السياسية المصدر السابق ص ١٩٦ .

ـــ د. محسن خليل : النظم السياسية والقانون والدستورى ص ٤١ ، ٤٣ .

فضلا عن أن الدولة تتمتع هي الأخرى بالشخصية المعنوية ومن ثم فانه يترتب على الأخذ بها وجود شخصين معنويين في إقليم واحد هما الدولة والأمة(1) .

وهناك ملاحظة هامة على هذه النظرية مؤداها أن نظرية سيادة الأمة لا تؤدى بالضرورة إلى النظام الجمهورى وإنما يمكن أيضا أن تسود فى النظام الملكى »(2).

الانتقادات التى وجهت إلى نظرية سيادة الأمة :

تعرضت نظرية سيادة الأمة لهجوم عنيف من كثير من الفقهاء ، وأهم ما وجه إلى هذه النظرية من نقد ما يلي :

١ — أنها تؤدى إلى وجود شخصين معنويين فى إقليم واحد وهما : الدولة والأمة ، فلا يستقيم الأمر ، وهو ما أدى بأنصار هذه النظرية إلى القول بأن الأمة والدولة شخص معنوى واحد ، إلا أن ذلك القول لم يؤد إلى تحديد صاحب السيادة فى الدولة . لأن هذه النظرية حسب هذا التعديل تصبح كما قرر أستاذنا الدكتور ثروت بدوى وغيره من الفقهاء عديمة الجدوى بقولها أن الأمة صاحبة السيادة وأن الامة والدولة شخص واحد ، فهى تؤدى فى النهاية إلى أن الدولة صاحبة السيادة فى حين أن البحث يدور عمن هو صاحب السيادة الفعلى فى

---

(1) د. ثروت بدوى : النظم السياسية ص ١٩٦ .

— د. محسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستورى ص ٤٣ — ٤٤ .

— د. عبد الحميد متولى : المفصل فى القانون الدستورى ص ٣٢٩ — ٣٣٣ .

(2) Hauriou O. C. P. 289.

— د. عبد الحميد متولى : القانون الدستورى والأنظمة السياسية ص ١٦٤ .

الدولة (٦).

٢ — إلى جانب أن هذه النظرية كما يرى البعض تشكل خطرا على حقوق الأفراد وحرياتهم العامة ، كما أنها تؤدى إلى الاستبداد .

أما من حيث كونها تشكل خطرا على حقوق الأفراد وحرياتهم العامة ، فان ذلك يرجع إلى أن الهيئات الحاكمة فى ممارستها للسلطة قد يصدر عنها الكثير من الأعمال التى تمس حقوقهم وحرياتهم ، ورغم ذلك فإن تعد من الأعمال المشروعة لكونها تعتبر تعبيرا عن إرادة الأمة ، وهو ما يمكن أن يؤدى فى النهاية إلى إهدار حقوق الأفراد وحرياتهم العامة(٢)

أما كون هذه النظرية من شأنها أن تؤدى إلى الاستبداد ، فان ذلك يرجع إلى أن إعمالها يؤدى إلى إطلاق السيادة ، لأنها - أى السيادة - السلطة الآمرة العليا المشروعة ، وإطلاق السيادة يؤدى إلى الجنوح بها نحو التسلط والاستبداد ، لذلك فقد قيل أن هذه النظرية شأنها شأن النظريات الثيوقراطية تستهدف تبرير السلطات المطلقة التى يمارسها الحكام ، فهى تحل الامة محل الحاكم الذى يدعى أنه يستمد السلطة من الله فى النظريات الثيوقراطية ، ولم تكن هذه النتيجة من الفروض

---

(١) د. ثروت بدى : النظم السياسية ص١٧٦ ، د. السيد صبرى : القانون الدستورى ص٦٥—٦٦ .

— د. محسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستورى ص ٤٣ ، ٤٤ .

— د. محمد كامل ليله : النظم السياسية ص٢٠٨ .

(٢)د. محسن خليل : المصدر السابق ص٤٤

د ثروت بدوى : المصدر السابق ص١٩٦ .

— د. عبدالحميد متولى: القانون الدستورى والأنظمة السياسية ص١٦٧-١٦٩ .

النظرية لتوجيه التهم ضد مبدأ سيادة الأمة ، ذلك أن كثيرا من المظالم وقعت من الهيئات الحاكمة فى ظل مبادىء هذه النظرية وتحت هذا الزعم[1] .

فالديمقراطية القيصرية اعتمدت على هذا المبدأ رغم انها نظام دكتاتورى ، كما أن هناك رؤساء جمهوريات تولوا عن طريق الانتخاب , وحكموا شعوبهم بطريقة استبدادية رغم استنادهم على مبدأ سيادة الأمة — كما يزعمون — وهو ما لوحظ فى رؤساء الجمهوريات فى أمريكا اللاتينية ، واستبدادهم بالسلطة رغم استنادهم على مبدأ سيادة الامة وكذلك الأمر فى العديد من الدول الحديثة عهد بالاستقلال فكثيرا ما جنح حكامها بالسلطة تحت شعار مبدأ سيادة الأمة .

٣ — إلى جانب أن هذه النظرية — كما أشرنا — لا تمثل نظاما سياسيا محددا ، ولكن كما يمكن أن يؤخذ بها فى النظم الجمهورية يمكن أن يؤخذ بها كذلك فى النظم الملكية ، فالاخذ بها لا ينصرف فقط على الانظمة الديمقراطية وإنما أيضا يمكن أن نجد تطبيقا لها فى النظم الديكتاتورية[2] وهو ما أشار اليه الدكتور السيد صبرى بانه لا يلزم أن يترتب على الاخذ بالنظام النيابى أن يكون الحكم ديمقراطيا فقد يستبد البرلمان بالسلطة فلا يكون مثل هذا النوع من الحكم

---

(١) د. محسن خليل : المصدر السابق ص٤٥ .
د عبد الحميد متولى : المصدر السابق ص١٦٧ ، ١٦٨ .
د ثروت بدوى : المصدر السابق ص٩٦ .
د محمد كامل ليلة : النظم السياسية (الدولة والحكومة) ص ٢٠٨ ، ٢٠٩ .
د السيد صبرى : القانون الدستورى ص٦٧
(١) د. محسن خليل — المصدر السابق ص٤٥ .
د عبد الحميد متولى — المصدر السابق ص١٦٤ ، ١٦٦ .

ديموقراطيا وفى هذا النطاق يقول الدكتور السيد صبرى « ولا يمكن تصور وجود الحرية الصحيحة فى ظل حكومة مستبدة حتى ولو كان البرلمان هو الذى يمارس السيادة فيها ما دام فى مقدروه أن يتخذ طرقا تحكمية ضد أى فرد من الأفراد مخالفا بذلك القوانين العامة »[1] من ذلك نتبين أن ممارسة سيادة الأمة عن طريق التمثيل النيابى يمكن أن يؤدى إلى نفس النتائج التى تترتب على الحكم الاستبدادى المطلق فى ظل هذه النظرية .

٤ — كما أن البعض فى نقده لهذه النظرية قرر أن مبدأ سيادة الأمة استنفد الاغراض التى من أجلها نودى به ، فهذا المبدأ كان الهدف من وراء المناداة به هو الحد من السلطات المطلقة التى كان يمارسها الحكام على الشعوب ووضع قيود لصالح الشعوب على هذه السلطات ، أما وقد أصبح الحكام فى العصر الحديث لا يمارسون سلطات مطلقة بعد أن أقلع الملوك عن المناداة بنظرية الحق الالهى، وعن مزاوله السلطان المطلق وأصبحوا يمارسون السلطة باعتبارهم نوابا للأمة وممثلين لها، وهو ما يؤدى إلى أن تكون ممارسة السلطة لصالح الامة ولحسابها لا لحساب الحاكم أو طبق هواه ، وحيث أن الحكام أصبحت سلطاتهم مقيدة ومحدودة ولا تمارس الا لمصلحة الشعوب فلا حاجة اذن إلى المناداة بنظرية سيادة الأمة[2].

٥ — إلى جانب أن هذه النظرية بما تتجه إليه من اعتبار الإنتخاب وظيفة

---

(١) د السيد صبرى -القانون الدستورى- سنة ١٩٤٠ ص ٣٠ وأنظر أيضا ص ٦٧
(٢) د. عبد الحميد متولى — القانون الدستورى والأنظمة السياسية ص ١٦٥-١٦٦
وفى بيان الرأى السابق يراجع د. محمد كامل ليلة : النظم السياسية ص ٢١٠
د محسن خليل — النظم السياسية ص ٤٣

لاحقاً فانها يمكن أن تؤدى فى النهاية إلى تضييق عدد الناخبين عن طريق وضع شروط فى الناخب وهو ما يمكن أن يؤدى فى النهاية إلى حصر إرادة الأمة فى عدد محدود من الناخبين فتنحصر سيادة الأمة فى عدد مخصوص لا تعبر ارادته عن ارادة الاغلبية العظمى من أفراد الامة ومن ثم يكون التعبير عن إرادة الأمة عن طريق هذه القلة لا يمثل إرادة الأمة الحقيقية ويصبح القول بأن ما ينتهوا إليه تعبيرا عن سيادة الأمة أمراً من الأمور الزائفة التى لا تعبر عن الحقيقة(1)

---

(1) د. ثروت بدوى النظم السياسية ص196 .

المبحث الثاني

نظرية سيادة الشعب

مضمون النظرية:

وعلى ضوء ما وجه إلى النظرية السابقة من نقد ولدت نظرية أخرى تتفق معها فى تقرير سيادة الجماعة لكن لا على أساس اعتبارها وحدة مستقلة عن الأفراد المكونين لها، ولكن بوصف هذه الجماعة تتكون من عدد من الأفراد، فالسيادة لكل أفراد الشعب باعتبارهم كماً حسابيا، بحيث تقبل السيادة أن تنقسم على هذا الكم، ومن ثم فاننا لا ننظر إلى المجموع باعتباره كيانا يختلف عن مجموع أفراده ويستقل بإرادته عن إرادة الأفراد المكونين له وإنما ينظر إلى الأفراد أنفسهم ويعترف لهم بالسيادة بحيث يمكن أن تتجزأ السيادة على هذا المجموع(1).

---

(1) د. فتحى عبد الكريم نظرية السيادة فى الفقه الدستورى الاسلامى ص ٨٤ ومابعدها.

د. ثروت بدوى — النظم السياسية ص ١٩٦، ص ١٦٧.

د. محسن خليل — النظم السياسية والقانون الدستورى ص ٤٥، ٤٦.

د. أنور رسلان الديمقراطية بين الفكر الفردى والاشتراكى ص١٦٧، ١٦٨.

د. محمد كامل ليلة — النظم السياسية (الدولة والحكومة) ٢١١.

. Hauirou, Driot Constitutionnel et Institutions Politiques P .298.

Félix Moreau, Précis élémentaire de Droit Constitutionnel. P.12.

وتجد هذه النظرية أساسها فيما قرره روسو : بأن السلطة تقوم على أساس الارادة العامة للأفراد ، وبتقريره أن الارادة العامة للأفراد إنما هى حاصل جمع الإرادات الفردية لأفراد الجماعة ، ويمثل «هوريو» لهذه النظرية بأنه لو فرض أن دولة ماتتكون من عشرة آلاف نسمة فانه طبقا لهذه النظرية يكون لكل واحد من هؤلاء جزءاً من السيادة يساوى واحدا على عشرة آلاف ، فكل فرد يعتبر حاكما ومحكوما فى آن واحد(١) .

النتائج التى تترتب على هذه النظرية :

تترتب على نظرية «سيادة الشعب» نتائج تختلف تماما عن النتائج التى انتهت اليها النظرية السابقة ، وأهم النتائج التى انتهت اليها هذه النظرية هى : —

١ — أول نتيجة من النتائج التى تترتب على نظرية سيادة الشعب أن الانتخاب لا يعد وظيفة ولكنه يعتبر حقا. L' electorat devient un droit باعتبار أن كل واحد يملك جزءا من السيادة الشعبية ، وعلى ذلك فانه طبقا لهذه النظرية يجب أن يكون الإقتراع العام هو الذى يسود ، باعتبار أن الانتخاب حق من الحقوق الطبيعية التى لا يجوز سلبها من الأفراد ، ولا يجوز أن يقيد حق الإقتراع العام بسبب الثروة أو الانتماء إلى طبقة معينة كما تذهب النظرية السابقة(٢) .

---

(١) Haurieu, O. C P.299 : 'Dans la perspective la Souveraineté populaire, chaque individu est la fois ou, en tout cas, alterntivement Sujet porteur d, une part de Souveraintè ,

(٢) د. فتحى عبد الكريم المصدر السابق ص ٨٦ .

٢ — كما أن نظرية السيادة الشعبية تؤدى إلى الديمقرطية المباشرة .

فطبقا لما انتهى إليه روسو نجد أن الإرادة العامة « volonté générale » تعبر عن السيادة الشعبية وهى وليدة إرادة مجموع الشعب ، ومقتضى ذلك أن يكون للأفراد حق ممارسة السلطة ، لذلك فإن التطبيق العملى لمفهوم هذه النظرية هو الأخذ بنظام الديمقراطية المباشرة ، حيث يكون الشعب حق ممارسة السلطة مباشرة ودون واسطة أحد ، كما أن هذا المبدأ يتمشى أيضا مع نظام الديمقراطية شبه المباشرة semi — directe حيث يتيح هذه النظام للشعب ممارسة بعض مظاهر السلطة ، لذلك قيل بأن هذه النظرية أكثر ديمقراطية من النظرية السابقة لأنها تتيح للشعب بأن يمارس مظاهر السيادة إما بنفسه فى مجالات السلطة المختلفة كما هو الأمر فى الديمقراطية المباشرة أو يتيح له ممارسة بعض مهام السلطة إلى جانب وجود منظمات تنوب عنه فى المهام الأخرى كما هو الأمر فى الديمقراطية شبه المباشرة ، وذلك على عكس مبدأ سيادة الأمة حيث لا يتوائم إلا مع النظام النيابى(١) .

٣ — ويترتب على نظرية السيادة الشعبية نتيجة هامة مؤداها أن مبدأ السيادة الشعبية لا يتمشى إلا مع النظام الجمهورى .

فإذا كانت نظرية سيادة الأمة تتمشى مع النظام الملكى كما تتمشى مع النظام الجمهورى فإن نظرية سيادة الشعب تحتم تطبيق النظام الجمهورى ، ذلك أن نظرية السيادة القومية تنظر إلى الأمة على أنها لا تتشكل من مجموع الأفراد الموجودين

---

(١) Hauriou, O.C.P .388
د. محسن خليل — النظم السياسية والقانون الدستورى ص ٤٧ .

فى لحظة معينة، وإنما تتشكل من الأجيال السابقة والموجودة والمستقبلة ومن ثم فان دوام النظام الملكى يمكن أن يؤسس على التمثيل الدائم للامة، بعكس نظرية السيادة الشعبية التى تنظر إلى السيادة باعتبارها مجموع الإرادات الحاضرة ، ومن ثم فلا تأخذ بالتمثيل الدائم للامة(١) .

٤ — كما يترتب على نظرية السيادة الشعبية أن يكون النائب وكيلا عن ناخبيه لأنه ممثل لجزء من السيادة يملكها ناخبوه ، وهو ما يؤدى إلى أن الناخبين يستطيعون أن يملوا إرادتهم على النائب بحيث لا يتصرف عند التصويت إلا فى حدود التعليمات والتوجيهات التى يقدمونها له ، بحيث إذا خرج عن هذه التوجيهات يحق لهم عزله وتنحيته عن تمثيلهم ، كما يلتزم أيضا بأن يقدم لهم حسابا عنها ، ولهم عزله فى أى وقت ، فهذه النظرية تأخذ بالوكالة الالزامية ، وذلك بخلاف نظرية سيادة الأمة التى لا تأخذ بمبدأ الوكالة الالزامية ، ولا تعتبر النائب ممثلا لناخبيه أو معبرا عن إرادتهم . وإنما يمثل الأمة كلها ويعبر عن إرادتها بحيث لا يلتزم بالتعليمات والتوجيهات التى يقدمها له ناخبوه ، كما لا يجوز لهم تنحيته وعزله اذا لم يلتزم بها(٢) .

الانتقادات التى وجهت إلى نظرية سيادة الشعب :

لم تسلم نظرية سيادة الشعب كسابقتها من التعرض لنقد الفقهاء ، وأهم ماوجه لهذه النظرية من نقد ما يلى :

---

(1) Hauriou, O.C. P. 299, 300

وفى الفقه المصرى : د. محسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستورى ص٤٨ .

(٢) د . ثروت بدوى : النظم السياسية ص ١٩٧ .

د . محسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستورى ص ٤٨ .

د . محمد كامل ليلة : النظم السياسية (الدولة والحكومة) ص ٢١٢ ، ٢١٣

١ ـ أن نظرية السيادة الشعبية بما يترتب عليها من تقرير مبدأ الوكالة الالزامية للنائب ، يستتبع تبعيته لجمهور ناخبيه ، والتزامه بالتوجيهات والتعليمات التى يوجهونها له ، وهو ما يؤدى الى خضوع النائب لرغبات ونزعات الناخبين المتباينة ، سواء أكانت هذه الآراء والرغبات على خطأ أو على صواب ، وهو لا يستطيع مخالفتها كى يتجنب عزله من ناحيتهم ، وذلك يمكن أن يؤدى إلى عواقب وخيمة ليس فقط على الحياة النيابية ، بل يمكن أن يعرض المصلحة العليا الدولة ذاتها للخطر ، ذلك أن النائب سيراعى فى المقام الأول مصلحة ناخبيه حتى ولو تعارضت مع المصلحة العليا للدولة[1] .

٢ ـ كما أن هذه النظرية تنتهى الى تعقيد مشكلة السيادة ، وبيان ذلك أن نظرية سيادة الأمة إذا كانت تؤدى الى وجود شخصين معنويين فى الدولة فى آن واحد (الدولة والأمة) فان نظرية السيادة الشعبية ستزيد المشكلة تعقيداً لأن السيادة فى مفهوم هذه النظرية ستتجزأ على أفراد الشعب وبحسب عددهم

٣ ـ وإذا سلمنا بأن الأفراد يتمتعون بالسيادة فان ذلك يثير عدة تساؤلات عن موقف السيادة الفردية التى يتمتع بها الأفراد من سيادة الدولة ، وهل يمكن الاحتفاظ بفكرة سيادة الدولة إلى جانب الاعتراف بالسيادة الفردية بحيث يمكن

(١) د . محسن خليل : النظم السياسية والقانون الدستورى ص ٤٩ ، ٥٠ ، حيث يوضح أن هذه النظرية بما آلت إليه من عودة فكرة لوكالة الالزامية التى كان يأخذ بها النظام الفرنسى قبل الثورة الفرنسية والتى أثبتت من حيث الواقع العملى فسادها وخطورتها على الصالح العام قد أدت إلى محاربة هذه النظرية ومهاجمتها د . ثروت بدوى : النظم السياسية ص ١٩٧ د . محمد كامل ليلة : النظم السياسية (الدولة والحكومة) ص ٢١٨ .

أن يقال أنه إلى جانب سيادة الدولة كشخص معنوى توجد سيادة مجزأة يتمتع بها الافراد ؟ واذا ماقررنا ذلك فانه يترتب على هذه النتيجة إضطراب الاوضاع فى الدولة وعدم استقرارها ، وفوق ذلك كله ماهو موقف سيادة الدولة من سيادة الشعب ؟ ومن هو صاحب السيادة الفعلية ولمن الغلبة والتفوق ؟ .

كل هذه التساؤلات لاتجد لها إجابة محددة تسلم من كافة أوجه النقد وهو ما أدى ببعض الفقهاء إلى القول بأن نظرية السيادة الشعبية تؤدى إلى نتائج لا يمكن تبريرها مثلها فى ذلك مثل نظرية سيادة الامة ، وإن كان الامر فى نظرية سيادة الشعب قد ازداد تعقيداً(٢) .

تقدير نظريتى سيادة الامة وسيادة الشعب :

رغم ما وجه إلى نظريتى سيادة الامة وسيادة الشعب من نقد فان بعض الفقهاء يقرر أن ما قيل بالنسبة لنظرية سيادة الامة من أنها خطر على الحقوق والحريات العامة كما أنها تؤدى الى الاستبداد والتسلط غير صحيح ، ذلك أن هذا النقد لا يعود الى جوهر ومضمون النظرية ذاتها ، وانما يعود أساسا الى التطبيق وما يشوبه من انحراف تلعب فيه الاهواء السياسية دورها ، ولا ذنب للنظرية فى ذلك وانما العيب فى تطبيقها ، وعلى ذلك يجب الفصل بين النظرية وما قامت عليه من قواعد وبين التطبيق العملى لها فاذا ما حدث وترتب على التطبيق العملى لهذه النظرية تعسف فى استعمال السلطة أو ممارسة مظاهر التسلط والاستبداد ، فان ذلك ليس من شأنه أن يعيب

---

(١) د . محسن خليل ــ النظم السياسية والقانون الدستورى ص ٥٠ حيث بين تفاصيل هذا الاعتراض .

هذه النظرية أو يحط من قدرها لأن ذلك يعد فى المقام الأول إنحرافا بالسلطة وابتعادا عن المبادىء التى قامت النظرية بهدف التوصل إليها . فالنظرية قامت أساسا لمحاربة الاستبداد والتسلط ووضع قيود على السلطات المطلقة التى يمارسها الحكام ، وعلى ذلك فالتطبيق الصحيح لهذه النظرية يبطل القول بأنها خطر على الحرية أو أنها تؤدى إلى الاستبداد والتسلط(1) .

أما فيما يتعلق بما أثاره البعض من أن مبدأ سيادة الأمة لسنا فى حاجة إلى الأخذ به فى العصور الحاضرة ، ذلك أن هذا المبدأ كان الهدف من وراء المناداة به وضع حدود للسلطات المطلقة التى كان يمارسها الحكام والملوك فى الأزمنة السابقة ، ولما كانت السلطات التى يمارسها هؤلاء الملوك والحكام فى العصر الحاضر هى بطبيعتها مقيدة نظرا لأن مختلف الشعوب قد نبذت الحكم الاستبدادى وهو ما أدى إلى إندثاره وزواله من مختلف بلاد العالم ومن ثم فلا حاجة إلى القول بمبدأ سيادة الأمة لعدم جدواه أو ترتب أى فائده من وراء المناداة به ، هذا القول غير سليم ويخالف الواقع ، فلا زال يوجد فى كثير من دول العالم حكومات تمارس الحكم الاستبدادى المطلق ، الأمر الذى يؤدى إلى أن يظل هذا المبدأ « مبدأ سياده الأمة » سلاحا من الأسلحة التى تستخدمها الشعوب فى مواجهة ما يمارس فى مواجهتها من استبداد وتسلط بهدف وضع قيود على هذه السلطات باعتبار أن الأمة هى مصدر السيادة وبهدف مقاومة الظلم والاستبداد ذلك أن رضاء المحكومين بالسلطة كما يقرر « هوريو » هو الذى يضفى على السلطة

---

(1) د. محمد كامل ليلة — النظم السياسية (الدولة والحكومة) ص٢١٦، ٢١٧
د. محسن خليل — المصدر السابق ص٥١ .

الشرعية ، ويعطى هذه السلطة صفة الحكومة القانونية ، لأن « الرضاء » يعنى أن السلطة تمارس فى مصلحة هؤلاء المحكومين الذين يخضعون لها . أما حين تفقد هذه السلطة رضاء المحكومين بها و تستند على القوة وحدها فان هذه السلطة تصبح سلطة « فعلية » أو « حكومة فعلية » حيث تغلب فيها غرائز السيطرة[١] وهو ما يؤدى إلى تجريد السلطة التى لا تستند إلى رضاء الأمة من الشرعية اللازمة لها[٢] .

أما ما قيل من أن نظرية سياده الامة تؤدى إلى جعل الانتخاب وظيفة لا حقاً كما أنها بذلك تؤدى إلى تقييد الاقتراع العام فان ذلك كما يقرر البعض ليس من شأنه أن يقلل من نبل الهدف الذى تبتغيه هذه النظرية ، أو يؤدى إلى عدم ديمقراطيتها ، لأن تقييد الانتخاب كثيرا ما يكون مبنيا على اعتبارات تتعلق بالأوضاع الداخلية فى الدولة ، ولا تتعلق بالنظرية ذاتها ، بحيث يكون الاقتراع المقيد ضرورة من الضرورات التى تقتضيها مصلحة الأمة فى مرحلة ما ، كما أن تقييد الانتخاب ليس قاصرا على مبدأ سيادة الأمة وانما يمكن أيضا أن يؤخذ به فى ظل نظرية سيادة الشعب التى تجعل من الانتخاب حقا لا وظيفة وذلك لكى يمكن استخدامه بصورة سليمة من ناحية ، ومن ناحية أخرى فان الحقوق لم تعد مطلقة وإنما ترد عليها قيود لصالح الجماعة ، ومن ثم فان النظريتين تلتقيان من هذه الناحية بحيث لا يكون تقييد الإنتخاب قاصرا على نظرية سيادة الأمة وحدها ، كما أن نظرية سيادة الأمة لا تتعارض مع مبدأ الاقتراع العام ، فوق أن

---

(١) Hauriou, Droit constitutionnel et Institutions politiques, P. 13

(٢) محسن خليل — النظم السياسية والقانون الدستورى ص٥٢

الأخذ بنظرية سيادة الشعب لا يؤدى حتما إلى عدم الأخذ بمبدأ الإقتراع المقيد(١) .

وإلى جانب ما ذكره الفقهاء فى هذا الصدد فان كثيرا من البلاد التى تأخذ بنظرية سيادة الشعب تحمل للشعب محتوى سياسيا يختلف عن محتواه الإجتماعى بحيث لا يكون الانتخاب حقا إلا للشعب السياسى ومن ثم يمكن أن يكون حق الانتخاب فى مثل هذه النظم أكثر تعقيدا وأضيق نطاقا من نطاقه فى البلاد التى تأخذ بنظرية سيادة الامة .

لذلك قيل — بحق — إن نظرية سياده الامة لا مطعن عليها كما لا يغفل ما تؤدى إليه هذه النظرية من حفظ وحدة الامه وترجيح الصالح العام على المصالح الشخصية أو الطائفية وذلك بتقريرها أن النائب يمثل الأمة كلها ويتحدث بإسمها بخلاف نظرية سيادة الشعب حيث يكون النائب ممثلا لناخبيه يتبع هواهم ويراعى رغباتهم بما يحمل ذلك فى طياته من إيثار المنفعة الخاصة لطائفة أو مجموعة ما على حساب المصلحة العليا وما يمكن أن يؤدى إليه من تفتيت لوحدة الدولة وقضاء على الاستقرار اللازم للعمل المثمر لخير المجموع(٢) .

أما بالنسبة لنظرية سيادة الشعب فان تجزئة السيادة على جميع أفراد الشعب

---

(١) د. محمد كامل ليلة — النظم السياسية (الدولة والحكومة) ص٢١٧، ٢١٨
د. محسن خليل — المصدر السابق ص٥١ ، ٥٢

(٢) د. محمد كامل ليلة — النظم السياسية (الدولة والحكومة) ص٢١٤، ٢١٥
— د. ثروت بدوى — النظم السياسية ص ١٩٨ ، ١٩٩
— د. أنور رسلان — الديمقراطية بين الفكر الفردى والفكر الاشتراكى ص٧٢

بحيث يختص كل واحد بجزء منها ، فان ذلك وأن كان الهدف منه الحيلولة دون الاستبداد والتسلط ، إلى أن هذا المبدأ ليس من شأنه أن يحول دون ذلك. ذلك أن الأفراد لاتظهر سيادتهم إلا حين ممارسة عملية الانتخاب ثم ينتقل حق التصرف للنواب وهؤلاء قد يسلكون الاستبداد فى ممارستهم للسلطة ، ولا يقال هنا أن للناخبين حق عزلهم ومحاسبتهم لأن الواقع العملى لا يتم وفقا لهذا المنطق ، فحق عزل النائب ليس من الأمور الهينة ويشوب إعمال هذا المبدأ كثيراً من العقبات ، إلى جانب أن إستخدامه حتى على فرض عدم وجود عقبات تحول دون تحقيقه من شأنه أن يؤدى إلى الفوضى ، والفوضى كما يقرر البعض مظهر من مظاهر فساد الحكم لذلك كله فان نظرية سيادة الأمة لا مطعن عليها فى جوهرها وفى هدفها والقول بوجود تطبيقات استبدادية لهذه النظرية لا يرجع إلى مبادئها وإنما يعود أساسا إلى عيب فى تطبيق هذه المبادى(١) .

وقد لجأت بعض الدساتير توفيقا بين المبدأين المشار إليهما إلى النص فى دساتيرها على مبدأ سيادة الأمة وسيادة الشعب ، وهو ماسلكه المشرع الفرنسى فى دستور سنة ١٩٤٦ حيث كان مشروع هذا الدستور ينص على مبدأ سيادة الشعب وبعد مناقشات فى اللجنة التأسيسية لوضع هذا الدستور انتهت اللجنة إلى صياغة النص بطريقة تستهدف التوفيق بين أنصار نظريتى سيادة الأمة وسيادة الشعب فجاءت صيغة النص كما يلى :

«La Souverainété nationale appartient au peuple francais » (1)

بمعنى أن « سيادة الأمة للشعب الفرنسى » .

---

(١) د. محمد كامل ليلة — المصدر السابق ص ٢١٨ ، ٢١٩ .

د. محسن خليل — المصدر السابق ص ٥٢ .

الفصل الثانى

موقف الفقه الإسلامى من نظرية السيادة

لنا الآن أن نتساءل بعد أن استعرضنا نظريتى سيادة الأمة وسيادة الشعب فى الفقه الدستورى المعاصر عن مصدر السيادة فى الدولة الاسلامية ؟ وهل يأخذ الفقه الاسلامى بنظرية السيادة ؟ وإذا كان يأخذ بها فأى النظريتين تتوائم مع أحكام الشريعة الاسلامية ؟ وهل يأخذ بنظرية سيادة الأمة ؟ أم يأخذ بنظرية سيادة الشعب ؟ وهل يمكن أن يوجه إلى نظرية السيادة فى الفقه الاسلامى النقد الذى وجه الى النظريتين السابقتين ؟ .

إن الإجابة على مثل هذه التساؤلات ليست بالامر الهين ، ذلك أن البعض جريا وراء ما ذهب اليه الفقه الدستورى من تقرير مبدأى سيادة الأمة وسيادة الشعب ذهب الى أن مصدر السيادة فى الدولة الاسلامية هو مبدأ سيادة الأمة، على أنه يجب أن نؤكد كما أكد أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد « من أننا لا نتحمس كثيرا لانتحال أسماء هذه الصور الجديدة للنظم والمبادىء ونسبتها مباشرة الى الاسلام أو نسبة الاسلام اليها واطلاقها عليه ، وذلك لأن الاسلام نظام متكامل ترتبط فيه العقيدة والشريعة بمبدأ تتسق أحكامه الجزئية كلها من عقيدته وفلسفته الشاملة ، فالعقيدة والشريعة فيه تعبران جميعا عن مجموعة من الموازين والقيم الثابتة التى أنزل الله تعالى أصولها على رسله صلوات الله عليهم . . ومن الخطأ

تجاهل هذه الوحدة الأساسية ، ومحاولة عزل قطـاع محدود من قطاعات التشريع الإسلامى ودراسته بروح غريبة على الإسلام أو قياسه ومحاكمته إلى نظريات وأصول مستمدة من فلسفة غريبة على فلسفته أو مرتبطة بعقيدة معارضة لعقيدته .

ومثل هذه المحاولة لابد وأن تنتهى إلى أغلاط كثيرة فى ميدان ينبغى بطبيعته أن يصان عن القول العاجل والرأى المبتسر[1] .

وعلى ذلك إذا أردنا أن نتكلم عن نظرية السيادة فيجب بداءة أن نتخلص من المفاهيم والمعايير التى انتهى إليها الفقه الدستورى فى هذا الصدد وأن ننظر إلى مشكلة السيادة فى الدولة الاسلامية بقيم الاسلام ومعاييره لأن الاسلام لن يزيد فضلا ولا كمالا ، إذا ما حاولنا أن ننسب نظاما معينا إليه أو ننسبه إلى نظام معين وذلك لأنه لن يزيد فضلا ولا كمالا بهذه النسبة وإنما كماله المطلق فى نسبته إلى صاحب الكمال المطلق ، عز وجل [2].

من هذا المنطلق الذى حدده أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد يجب أن ننظر إلى مشكلة السيادة فى الدولة الاسلامية بحيث نحددها وفقا لمبادىء ومعايير النظام الإسلامى ذاته .

---

(١) أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد ــ نظرات حول الفقه الدستورى فى الاسلام ص٣٥ ، ٣٠

ــ وفى هذا المعنى : أبو الأعلى المودودى ــ نظرية الاسلام وهديه تعريب محمد عاصم الحداد ص١٤٥-١٦٦

(٢) أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد ـ المصدر السابق ص٣٦

وقد ظهر فى تحديد مصدر السيادة فى الدولة الإسلامية عدة اتجاهات(1) :

الاتجاه الأول : ويذهب إلى أن السيادة فى الدولة الاسلامية مصدرها الأمة فهى صاحبة السيادة ومنبع السلطات فى الدولة الإسلامية .

الاتجاه الثانى : ويرى أن السيادة تنحصر فى الله عز وجل وحده دون أن يكون لاحد غيره من الشعب أو الامة — إدعاء أنه مصدر السيادة .

الاتجاه الثالث : ويرى أن السيادة فى الدولة الإسلامية سيادة مزدوجة

---

(1) يرى رأى أن نظرية السيادة لم يعرفها الفقه الإسلامى وذلك لان ظهور هذه النظرية قد جاء بعد تأسيس الدولة الإسلامية بفترة طويلة ، وفى بيئة مغايرة تماما للبيئة الاسلامية ولتحديد أغراض لاوجود لها فى هذه البيئة ومن ثم كان طبيعيا ألا يعرف النظام الاسلامى نظرية السيادة (د. فتحى عبد الكريم المصدر السابق ص ٣٢٥) وهذا الرأى جانبه الصواب وذلك لأنه حاول تتبع نشأة النظرية الفرنسية وتطبيق ذلك فى الشريعة الإسلامية وسوف نتعرض لهذا الرأى فى رأينا الخاص فى المبحث الرابع . ويذهب البعض الآخر إلى أن الآراء التى ظهرت فى الفقه الاسلامى فى العصور الحديثة لتحديد مصدر السيـــادة هى : — رأى يذهب إلى أن السيادة لله ورأى يذهب إلى أن السيادة للأمة ورأى أخير يذهب إلى أن السيادة للعقل وينسب إلى المعتزلة الرأى الأخير (للمزيد من التفصيل راجع رسالة الدكتور عبد الله مرسى سعد ، القضاء الادارى ومبدأ سيادة القانون فى الاسلام ص ٦٠ — ٦٢) .

هى فى جانب سيادة مطلقة للدستور الجامد أى لحدود الله المثبتة فى الكتاب أو السنة . وفى جانب آخر سيادة شعبية محدودة لجمهور المسلمين فيما دون هذه الحدود .

الاتجاه الرابع . رأينا الخاص فى نظرية السيادة وما يترتب على ما نذهب إليه فى هذا الخصوص .

المبحث الأول

السيادة في الدولة الاسلامية مصدرها الأمة :

يذهب بعض الفقهاء إلى أن الخليفة وإن كان صاحب السيادة فى الدولة الاسلامية إلا أنه ليس صاحبها باعتبار شخصه ولكن لكونه يخلف النبى صلى الله عليه وسلم فى سياسة الأمة ليسوسها بما أراد الله من الاحكام ويوجهها لما فيه الخير والنفع للأمة ، والخليفة رغم كونه صاحب السيادة إلا أنه لا يعدو أن يكون واحدا من أبناء الامة ، وكل إليه القيام بأمور الدين والدنيا ، فأصبح أكثر عبئا وأثقل أمانة من باقى أفراد الأمة المتساوين معه ، فليس له أن يستبد بالأمر دونهم ، كما لا يحق له أن يدعى أنه لا سلطان فوق سلطانه وأنه مصدر القوة والسلطان والسيادة ، لأن الخليفة وإن كان صاحب السيادة إلا أن مصدرها الامة وحدها وهو وكيل عنها فى أمور الدين وإدارة شئونها حسب شريعة الله ورسوله ، حيث أن الأمة مصدر السلطات حسب ما يراه هذا الاتجاه ، كما أن الخليفة يستمد سلطاته منها بحيث يكون لها الحق فى نصحه وتوجيهه وتقويمه إن أساء وحق عزله إن جد ما يوجب عزله ، فاذا كان للامة حق التوجيه والنصح والمساءلة والعزل فإن المنطق يقضى بأن يكون مصـــدر السيادة هو الموكل الاصيل ، لا النائب الوكيل(1) ، وهو ما قرره أيضا الشيخ عبد الوهاب خلاف حيث يقول « والرياسة العليا مكانتها من الحكومة الاسلامية مكانة الرياسة العليا من أية

---

(1) محمد يوسف موسى — نظام الحكم فى الاسلام ص ٧٦ ، ٧٧ .

حكومة دستورية ، لأن الخليفة إنما يستمد سلطانه من الأمة الممثلة فى أولى الحل والعقد ويعتمد فى بقاء هذا السلطان على ثقتهم به ونظره فى مصالحهم ، ولهذا قرر علماء المسلمين أن للامه خلع الخليفة لسبب يوجبه ، وإن أدى إلى الفتنه احتمل أدنى الضررين وعللوا هذا بأن من ملك المسئولية ليستقيم الأمر يملك العزل عند اعوجاجه(1) . . . »

كذلك يقرر الشيخ بخيت المطيعى — « ومن هذا تعلم أن مصدر تلك القوة التى أعطيت للإمام العام هى الامه الاسلامية ، ممثلة فى أهل الحل والعقد منها فهى التى باختيارها بايعته وأقرته على إمامته ، وأعطته برضاها تلك السيادة وذلك السلطان الواسع الذى يشمل التصرف فى أمورها الدنيوية . . . » ويقرر أيضا : « ومن هذا تعلم أن المسلمين كانوا أول من سن أن الامه مصدر جميع السلطات وأنها هى تختار من يحكمها »، ويستطرد الشيخ بخيت المطيعى فى تأكيده لمبدأ سيادة الأمة فى الفقه الاسلامى وأنه لا يوجد خلاف بين الفقهاء المسلمين حول تقرير هذا المبدأ خلافا لما أشار إليه الشيخ على عبد الرازق فى كتابه الاسلام وأصول الحكم بقوله إن الشيخ على عبد الرازق لو وقف على ماقرره علماء المسلمين « لعلم من أول الأمر أن مصدر قوة الخليفه هى الامه وأنه إنما يستمد سلطانه منها ، وأن المسلمين هم أول أمة قالت بأن الامة مصدر السلطات كلها قبل أن يقول ذلك غيرها من الامم وأن الحكومه الاسلامية التى يرأسها الخليفه والامام العام خلافة ديمقراطية حرة شورية »(2) .

كما يقرر الشيخ أحمد هريدى نفس الرأى بقوله « وواقع الامر أن أحدا لم يقل أن سلطان الخليفة مستمد من الله تعالى وأن الجميع متفقون على أن الله تعالى أوجب على الناس إقامة إمام وأن ولاية الامام تنعقد بالبيعة من الامة ، أو حسب التعبير المتعارف « من أهل

---

(1) الشيخ عبد الوهاب خلاف — السياسة الشرعية ص ٥٨ .

(2) الشيخ بخيت المطيعى حقيقه الاسلام وأصول الحكم ص ٣٤ .

الحل والعقد، وأنه يستمد سيادته وسلطانه فى سياسة المسلمين فى النظر فى شئونهم عن الامة صاحبة الحق فى إقامته وتوليته»(١) وفى موقع آخر يؤكد الشيخ هريدى بعد أن استند على ماذهب إليه الفقهاء من أن الخليفة بمنزلة الوكيل أو النائب عن الامة أن «من المسلم به أن الوكيل أو النائب يستمد صفته فى العمل وسلطته فى التصرف من الموكل فى نطاق عقد الوكالة وحدوده ... والخليفة بهذه المثابة تختاره الامة وتوليه ثقتها وتفيض عليه الصفة الشرعية وتمده بالسلطة والسيادة التى تخوله حق التصرف فى شئون الامة ويعتبر متصرفا بولاية الامة وفى حقوقها الخاصة وهى على هذا الاساس تملك أن تنتزع من يده ماملكته من سلطة وسيادة وإعطائها من تراه أقدر على القبض على زمام الامر والاضطلاع بأعباء الحكم وذلك حين يجد من الاسباب ما يقتضى ذلك ويوجبه» وقد أكد الشيخ أحمد هريدى هذا الرأى فى أكثر من موقع(٢).

كما يقرر د. ضياء الدين الريس أن: «الموجب لعقد (الإمامة) إنما هو الامة... وإذا أردنا أن نستعمل لغه القوانين الدستورية الحديثة قلنا: ذلك أن الامة من الوجهة السياسية العملية هى «مصدر السلطات» وأن كل ما يصدر عن الامام، وهو رئيس دولة، من سلطات أو ولايات فرجعه الاول إرادتها ...وهذا الذى توصل إليه فقهاء الشريعة الاسلامية وقرروه ... قبل قرون، لم يقل أقطاب الديمقراطيه الحديثة أكثر منه (٣).

---

(١) الشيخ هريدى نظام الحكم فى الاسلام ص١٢٣.

(٢) الشيخ أحمد هريدى المصدر السابق ص١٢٣.

— الشيخ محمد البنا «الأمة مصدر السلطات» مقال فى مجلة منبر الاسلام، العدد الثالث السنه الثالثه سنه ١٣٧٢ ص٣٥٥ وما بعدها.

(٣) د. ضياء الدين الريس النظريات السياسية الإسلامية ص١١٥.

« فالسيادة فى الدولة الاسلامية تستند إلى إرادة الامة التى تعمل فى نطاق الشريعه الغراء ، وتعتبر السيادة مبررة ومشروعة على هذا الاساس، فاذا تجاوزت السيادة نطاق أحكام الشريعه ولم تنسجم مع مصدرها وهو إرادة الامة فقدت أساس مشروعيتها»(٢).

وهذا الرأى الذى يقرر أن الامة فى الدولة الاسلاميه هى مصـــدر السيادة ومنبع كل السلطات فى الدوله يؤسس ذلك — حسبما قرر أصحابه — على دعامتين :

الدعامة الأولى : أن الأمة فى الفقه الاسلامى هى مصدر السلطات باعتبار انها : هى التى أولى الخليفة ولا يستطيع أن يمارس سلطاته إلا عن طريق البيعة العامه التى تمنحها له ، كما أنها تقـــوم بالرقابة على كافة السلطات التى يمارسها ، وتقدم له النصيحه ، إلى جانب أن لها الحق فى عزله وتنحيته إذا ما تحقق سبب يوجب العزل ، والخليفة وإن كان صاحب السيادة إلا أنه لا يعدو أن يكون وكيلا أو نائبا يعمل باسمها وينوب عنها فى حفظ الدين وسياسية الدنيا .

الدعامة الثانية : إن اختصاصات وسلطات الخليفة تتحدد وفق ما أوجبة عليه الشارع ، بحيث تمثل أحكام الشريعة وقواعدها النطاق والمدى الذى يجب أن لا يتعداه الخليفة ، هذا النطاق لا يجوز حاكم أو الامة الخروج عن أحكامه، فهذه الدعامة لا تعد قيدا على سلطات الخليفة وحده وأنما أيضا تتقيد بها الامة بصفتها منبع وأساس السلطة فى الدولة الاسلامية .

(١) محمد كامل ليلة — النظم السياسية الدولة والحكومة — ص ٢٠٥ .
— عبد الله مرسى سعد — القضاء الادارى ومبدأ سيادة القانون فى الاسلام رسالة دكتوراه ص ٦٢ .

وحتى يتسنى لنا الحكم على صحة هذا الرأى من عدمه يجب أولا أن نشير إلى مفهوم السيادة طبقا لما انتهى إليه شراح القانون الدستورى، وما هو المقصود من القول بأن الامة صاحبة السيادة ؟

بالنسبة للأمر الأول وهو مفهوم السيادة : فهو يعنى أن السلطة السياسية فى الدولة تتمتع بمجموعة من الاختصاصات والسلطات توجهها فى جميع المجالات بحيث تكون نافذة من تلقاء نفسها دون أن يتوقف ذلك على إجازة من سلطة أخرى ويرجع ذلك إلى أن السلطة السياسية فى الدولة تستمد سلطتها من نفسها دون أن تشاركها سلطة أخرى فى سلطانها النهائى ، وإرادتها تعد الارادة العليا التى تسمو فوق الارادات الأخرى داخل الدولة بحيث تملك السلطة السياسية ، بمالها من سيادة ، إصدار أوامر نهائية وباته لا يتوقف نفاذها على أى ارادة أخرى داخل الدولة ، كما لا يوجد من ورائها خارج نطاق اقليم الدولة سلطة تشاركها سلطانها النهائى (١).

أما بالنسبة للأمر الثانى وهو أن الأمة صاحبة السيادة وأنها منبع كل السلطات فى الدولة : فان ذلك يعنى أن الأمة هى صاحبة السيادة والسلطان فى إدارة شئونها العامة بحيث أن ما تنتهى إليه ارادتها العامة يكون قانونا ملزما يجب أن يخضع له الجميع حكاما ومحكومين ، بحيث لا يحد سلطانها النهائى أى قيد ، ذلك أن ارادتها لا تعلو فوقها إرادة أخرى .

هذا مجمل محتوى السيادة ومبدأ سيادة الأمة. والسؤال الآن هل يمكن إعمال هذين المفهومين فى الشريعة الإسلامية ، بحيث تكون الأمة باعتبارها صاحبة السيادة والسلطان النهائى والارادة العليا يحق لها أن تتصرف وفق ما تنتهى

---

(١) Hauriou, Droit constitutionnel et Institutions politiques p. 105

ارادتها ومشيئتها دون قيد أو حد على هذه الارادة أو تلك المشيئة؟ إن الإجابة على هذا السؤال بالقطع يتحتم أن تكون بالنفى دون تردد أو تشكك فى هذه النتيجة، لأنه لا توجد فى الدولة الإسلامية مثل هذه السلطة اللهم إلا سلطة الله عز وجل، باعتبار أن سلطة الأمر والحكم والتشريع كلها مختصة به وحده ولا يجوز لفرد أيا كان صفته أو أسرة أو طبقة أو الأمة جميعها الادعاء بأن لها سلطة من هذا النوع(1).

فإذا ما انتهينا إلى ذلك فإن ذلك يؤدى إلى عدم ترددنا فى رفض القول بأن الأمة الإسلامية هى صاحبة السيادة وأنها منبع ومصدر السلطـــان فى الدولة الإســـلامية، ولا يخفف من هذا الادعاء الذى قاله أنصار هذا الاتجاه القول بأن هذه السيادة ترتبط بما قرره الشارع بحيث تعد قواعد الشريعة الحدود الطبيعية لسيادة الأمة التى لا يجوز لها أن تتخطاها، ذلك أن مثل هذا القول ينفى عن الأمة بداهة أنها صاحبة السيادة، طالما لا تستطيع بمقتضى ارادتها العليا أن تضع قانونا ملزما أو تقرر أمرا يخرج عن نطاق ما رسمه الشارع.

فالقول بأن لها سيادة وأن هذه السيادة مرتبطة بنظام محكم وقواعد محددة يتعارض مع مفهوم السيادة أصلا ويؤدى إلى التناقض لأن مفهوم السيادة يعنى أنها سلطة عليا لا تحد ارادتها ارادة أخرى ولا تشاركها سلطانها النهائى أى سلطة غير سلطتها الذاتية وهو غير مسلم به فى الفقه الاسلامى.

نتتهى من ذلك العرض بتأكيد أنه لا مكان فى الفقه الإسلامى للقول بأن السيادة للامة وأنها منبع ومصدر كل السلطات فى الدولة لأن ذلك يتعارض مع ذاتية الدولة الاسلامية وطبيعتها الخاصة.

---

(1) أبو الأعلى المودودى — نظرية الاسلام وهديه ص٧٧، ٧٨

المبحث الثانى

السيادة فى الدولة الإسلامية مصدرها الله :

وخلاصة هذا الرأى أن الامة فى الدولة الاسلامية ليست صاحبة السيادة وإنما صاحب السيادة ومصدرها هو الله وحده ، فإليه يستند القانون الإلهى الذى ينظم سلوك الامة حكاما ومحكومين .

وإذا سوغنا أن نسند السيادة إلى الامة فى بلد غير إسلامى ، وأن نقرر أنها مصدر كافة السلطات فإن ذلك لا يجوز القول به بالنسبة إلى الدول الاسلامية(١) فالله وحده هو الحاكم الحقيقى ، ووصف « الحاكمية » ثابت له وحده سبحانه ، ويدلل الشيخ محمود فياض بقوله عز وجل « أن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه » .

كما أن مؤتمر العلماء المنعقد فى كراتشى فى المدة من ١٢ — ١٥ من شهر

---

(١) السنهورى — الخلافة ص ١٨ حيث ينسب هذا الرأى إلى العالم الهندى أبدور Abdur — Mohammed Barakatullah, The Khilafet, P. 18.
— محمود فياض — النظام الاسلامى أسمى النظم ، بحث فى مجلة رسالة الاسلام ، السنة الرابعة سنة ١٣٠٧ هـ سنة ١٩٥٢ م ص ٣٢٤ .
(المبادىء الاساسية للدولة الاسلامية — مطبوع مع نظرية الاسلام وهديه لابى الأعلى المودودى ص ٣٧١) .

ربيع الأول سنة ١٣٧٠ هـ قد نص فى المادة الأولى من مشروع وضع المبادىء الأساسية للدولة الاسلامية على ما يلى « إن الحاكم الحقيقى ، من حيث التشريع والتكوين هو الله رب العالمين » .

وإذا كنا نوافق على هذا الرأى وننتهى اليه إلا أن من قرروا ذلك لم يبينوا لنا دور الأمة بالنسبة لهذه السيادة ، وما هو موقفها منها ؟ وما هو أســـاس مشروعية ممارسة الأمة للسلطات التى قررها القانون الاسلامى ؟ .

إلى جانب أن هذا الاتجاه لم يحل التعارض بين ما قرره الفقهاء المسلمين من ان الخليفة يعد نائبا عن الأمة ووكيلا عنها فى ممارسة السلطة وبين اعتبار الأمة الأصيل أو الموكل ، وحيث أن الأصيل أو الموكل ليس مصدر السلطة أو صاحبها فعلى أى أساس قامت هذه الوكالة أو تلك النيابه وما هو جدوى القول بها ؟ .

وعلى ذلك فإن هذا الرأى وإن كان الرأى الصحيح فى المشكله التى نحن بصددها إلا أنه ينقصه وضع حل دقيق وإجابة محددة لبعض المسائل المتعلقة بتقرير أن السيادة لله عز وجل وحل التعارض الظاهرى بين ما قرره الفقهاء والقاعدة العامة فى الفقه الاسلامى بالنسبه لمصدر السيادة وهو ما سوف نتولى بيانه فى عرضنا لنظريتنا الخاصة عن السيادة فى الفقه الاسلامى .

المبحث الثالث

ازدواج السيادة

ويرى هذا الاتجاه أن السيادة فى الفقه الإسلامى ، سيادة مزدوجة ذات محورين :

الأول : سيادة مطلقة للدستور الجامد أى (حـــدود الله) المبينة فى الكتاب والسنة .

الثانى : سيادة شعبية محدودة لجمهور المسلمين أى لأغلبيتهم فيما دون هذه الحدود .

وأساس هذا الازدواج عند أصحاب هذا الاتجاه هو أن الاسلام لم يترك الناس لأهوائهم ولا يرى فى الكثرة وحدها دليلا قاطعا على الصواب والله تعالى يقول « وما وجدنا لأكثرهم من عهد »[1] و « وإن تطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله »[2] ويقول « وما يتبع أكثرهم إلا ظنا »[3] ، ورسل الله إنما جاؤا بالحق المبين ليقاوموا باطلا أجمع عليه الناس أو كادوا فكانوا مع الله وحده ، وكانوا مع القلة ولكنهم ، كانوا مع الحق فالكثرة لايعول عليها الفقه الاسلامى إلا إذا كانت مع الحق .

غير أن ذلك لايعنى — طبقا لما يراه هذا الاتجاه — أن الإسلام يستبعد السيادة الشعبية أو أنه ينكر الحكم عن طريق الأغلبية ، وإنما يفرق بين مجالين

---

(١) سورة الأعراف آية ١٠٢ .

(٢) سورة الانعام آية ١١٦ .

(٣) سورة يونس آية ٣٦ .

الأول مجال النص القطعي الواضح ، والثاني مجال النص الغامض أو عدم وجود نص ، فاذا كان في الامر نص واضح فليس للاغلبية ، بل ولا لإجماع الأمة من سبيل ، والله تعالى وهو الذى أنزل هذا النص أعرف من الجماعة بواقع المصلحة ومظان العدالة ، مصداقا لقوله عز وجل « وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم ، وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون »(١) ويقول في الذين يترددون في متابعة حكم الله « أفي قلوبهم مرض أم ارتابوا ؟ أم يخافون أن يحيف الله عليهم ورسوله »(٢) .

أما في المجال الآخر حيث يكون النص محتمل التأويل أو حيث لا يعالج المسألة نص على الاطلاق ، فأن الاسلام يجعل الوزن الاكبر لرأى الجماعة جاعلا منه دليلا على الحق في ذاته المستمدة من النص القطعي وفي ذلك يقرر الرسول مبدأ سيادة رأى الجماعة فيقول « يد الله مع الجماعة »(٣) ، ويقول ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن » ويقول « لا تجتمع أمتي على ضلال » وينتهي هذا الاتجاه بتقرير أن من هذا الإيمان برأى الجماعة عند إنعدام المعيار الموضوعي على الحسن والصواب انبثقت قاعدتان هامتان ، قاعدة الشورى في نظام الحكم ، والاخرى قاعدة الاجماع كحجة شرعية(٤) .

هذا هو مجمل ما ارتآه الاتجاه الثالث في السيادة في الفقه الاسلامي حيث

---

(١) سورة البقرة آية ٢١٦ .

(٢) سورة النور آية ٥٠ .

(٣) السيوطي — الجامع الصغير جـ٢ ص ٦٥٥ حيث يرويه عن ابن عباس برواية أخرى : « يد الله على الجماعة » .

(٤) أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد ، نظرات حول الفقه الدستوري في الاسلام ص ٤٣ — ٥٤ ، حيث يسند هذا الرأى إلى علماء باكستان .

ينتهى إلى أن السيادة مزدوجة ، هى فى جانب سيادة مطلقة وجامدة وتتمثل فى الحدود الآلهية حيث يوجد نص واضح أو قاعدة كلية ، وسيادة شعبية محدودة حيث لا يوجد نص أو يوجد نص غامض ، ولما كان هذا الرأى يستند إلى ما قرره علماء باكستان فى نظرتهم إلى السيادة فى الفقه الإسلامى فيجدر بنا أن نستعرض رأى واحد من أكبر علماء الباكستان وهو العالم الكبير أبوا لأعلى المودودى — أطال الله فى عمره — حتى يتسنى لنا الوقوف على حقيقة هذه النظرية ومدى ملاءمتها لقواعد الاسلام .

يقرر أبو الأعلى المودودى أن مهمة الرسل — من آدم أبى البشر حتى محمد صلى الله عليه وسلم — إلى الخلق واحدة ، وتتجسد هذه المهمة فى عقيدة التوحيد والارتقاء بمستوى البشر ترتيبا على هذه العقيدة بما تحتمه من نفى العبودية التى يمارسها الناس على الناس ، وهى لا تكون لغير الله وحده وقد أكدالله عزوجل هذه المهمة فى آيات عديدة كقوله عز وجل « ياقوم اعبدوا الله مالكم من اله غيره »[1] ، وقوله « إنى أنا منذر وما من اله الا الله الواحد القهار رب السموات والأرض وما بينهما العزيز الغفار »[2] ، وقوله « ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شىء فاعبدوه وهو على كل شىء وكيل »[3] ، وقوله « وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين »[4] ، وقوله « تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبدوا إلا الله »[5] .

---

(١) سورة الاعراف آية ٥٩ .

(٢) سورة ص آية ٦٥ .

(٣) سورة الأنعام آية ١٠٢ .

(٤) سورة البينة آية ٥ .

(٥) سورة آل عمران آية ٦٤ .

ويرتب أبو الأعلى على عقيدة التوحيد قاعدة هامة مؤداها أن هذه العقيدة بما تحتمه من نفي العبودية التي يمارسها الناس على الناس تعد صكا أو وثيقة Charter للحرية البشرية ، هذه العقيدة هي الأساس الذي ترتكز عليه نظرية الاسلام السياسية بحيث تستوجب انتزاع جميع سلطات powers الأمر والتشريع من أيدي البشر ، لأن هذه السلطات من اختصاص الله وحده لا يشاركه فيها أحد وقد أبانت النصوص عن ذلك وأكدته في أكثر من موقع ومن هذه النصوص قوله عز وجل « ان الحكم الا لله أمر ألا تعبدوا الا اياه »[1] « يقولون هل لنا من الأمر شيء قل إن الامر كله لله »[2] « ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الظالمون »[3] « ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الفاسقون »[4] « ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون »[5] ، فهذه الآيات توضح جميعها أن السيادة Souverignty لله وحده ، وليست لنبي ، إلى جانب أنها ليست من باب أولى لواحد من البشر ، أو جماعة معينة ، فليس لواحد من هؤلاء أن يتصدى لسلطة الحكم دون أن يستند إلى سلطان من الله .

وطبقا لهذا التكييف الذي ينتهي إليه أبو الأعلى المودودي ، فإن النظام الإسلامي يختلف في مضمونه وجوهره - كما يرى - عن النظم الديمقراطية حيث تبيح هذه الأخيرة للشعب جميع السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية ، فله

---

(١) سورة يوسف أية ٤٠ .
(٢) سورة آل عمران أية ١٥٤
(٣) سورة المائدة أية ٤٥
(٤) سورة المائدة أية ٤٧ .
(٥) سورة المائده أية ٤٤ .

الحق فى أن يسن القوانين ويعدلها ويلغيها حسبما ينتهى إليه رأى الأغلبية الشعبية فى حين أن ذلك لا يتيحه الاسلام لأفراد الامة أو الأمة جميعها .

ويقرر هذا الرأى أنه على الرغم من أن النظام الاسلامى يرجع أساس السلطة ومنبعها إلى الله وحده ، فإن هذه السلطة لا تستبد بأمرها طبقة مخصوصة بل هى بأيدى المسلمين عامة وهم الذين يتولون أمرها والقيام بشئونها وفق ما تقضى به أحكام القانون الاسلامى وقواعده ، وهو فى هذا النطاق يتشابه فى بعض الوجوه مع النظام الديمقراطى ، إلا أن النظام الاسلامى يختلف عنه فى وجوه أخرى ، فموطن التشابه يرجع إلى أن النظام الاسلامى يتيح للمسلمين حاكمية شعبية مقيدة ، هذه الحاكمية تعمل فى نطاق وحدود السيادة الالهية ، ويظهر هذا التشابه فى عدة أمور منها ما قرره الفقه الاسلامى من حقوق الأمة فى إختيار حكامها وعزلهم إذا ما تحقق سبب يوجب هذا العزل ، وفى ممارسة الرقابة على الحكام ، كذلك يظهر هذا التشابه فيما منحه الله للامة من حق التصدى لجميع المسائل التشريعية التى لا يوجد لها نص فى مصدر من مصادر التشريع حيث أتاح للامة عن طريق إجماع مجتهديها حق التعبير عن إرادته المقدسة ، وكلما تطلب الامر إيضاح قانون أو شرح نص من النصوص لا يتصدى لذلك إلا من بلغ درجة الاجتهاد من عامة المسلمين دون أن يكون ذلك حقا لفرد أو طائفة مخصوصة

فمن هذه الوجهة يتشابه النظام الإسلامى مع النظم الديمقراطية حيث يعطى لأفراد الامة حاكمية أو سيادة شعبية popular Souvreignty

ولما كانت هذه السلطة محدودة ومقيدة بحدود الله التى تشتمل على مجموعة من القواعد والأصول والأحكام القطعية التى تستهدف فى المقام الأول صالح الفرد وصالح الجماعة ، فإن سلطة الجماعة تتقيد بهذه القيود أو تلك الحدود بحيث

لا يكون له أدنى حق فى الخروج عليها أو تجاوز نطاقها، وإن كان للامة الحق فى وضع قوانين فرعية أو نظم ولوائح Regulations فى نطاق هذه القواعد والاصول والحدود السابقة التى تعد دستورا Constitution جامدا لا يقبل التغيير أو التبديل عن أحكامه القطعية بحيث يمثل الحدود الالهية للسياده الشعبية .

ويصور أبو الأعلى المودودى الأساس القانونى للسياده الشعبية المحدوده التى يتمتع بها أفراد الأمة الاسلاميه بتقريره أنه لما كان الحاكم الحقيقى فى الاسلام إنما هو الله وحده ، فإن من يقوم بتنفيذ القوانين والاحكام الالهية التى تعبر عن حاكمية الله عز وجل هم المسلمون جميعا ، وهم فى قيامهم بهذه السلطة يعدون نوابا عن الحاكم الحقيقى وهو الله عز وجل ، يدل على ذلك قوله سبحانه وتعالى : « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم »(١) .

وحيث أن الأفراد بمقتضى الخلافة العمومية الثابته لهم بمقتضى هذه الآيه يستمدونها من الله عز وجل لا يستطيعون جميعا القيام بأعباء الحكم وممارسة مهام السلطة ، فإنهم فوضوا خلافتهم العمومية إلى واحد منهم بحيث جعلوها مركزة فى ذاته بهدف تنفيذ أحكام الشريعة ، ويكون من إختاروه ومنحوه هذه الخلافة المركزة مسئولا مسئوليه مزدوجه أمام الله عز وجل من ناحية ، وأمام من فوضوه فى ممارسة السلطة نيابه عنهم من ناحية أخرى .

وبمقتضى الخلافه العموميه تعين ـ أن يكون لكل فرد من أفراد الامه الاسلامية ـ رأى فى مصير الدولة بمقتضى نصيبه من الخلافة العمومية ، دون أن يحد من ذلك أو يقيده أى شرط يتعلق بالكفاءه أو الثروة ، فالشرط الوحيد هو العمل الصالح فحسب .

---

(١) سورة النور آيه ٥ .

ويقرر من قال بهذا الرأى ان الآية السابقة توضح نظرية الدولة التى تتبلور فى إسناد السيادة للذات الإلهية وكل من يقوم بممارسة السلطة وأمور الحكم فى الدولة الاسلامية يكون خليفة .

ويرتب هذا الرأى على السيادة حسب هذا المفهوم عدة نتائج جوهرية مجملها: أن كل فرد من أفراد المجتمع يعد خليفة ، ومن ثم فانهم جميعاً متساوون لا تمايز بسبب الجنس أو اللغة أو اللون ، بحيث يكون الباب مفتوحا أمامهم جميعا لتنمية مداركهم أو مواهبهم الشخصية ، والإرتقاء إلى أعلى المناصب ، كما لا يجوز فى هذا المجتمع أن يستبد فرد أو طائفة بالأمر ، أو ينتزع حق الخلافة العمومية الممنوحة لهم ، وينصب نفسه عن طريق القوة والغصب عليهم ، وإن استبد بالسلطة فهو غاصب ومن ثم تسقط عنه صفة الخلافة(٢) .

فيما سبق بينا وجهة نظر الاتجاه الثالث الذى قال به بعض الفقهاء المسلمين فى أساس السيادة ومصدرها فى الفقه الاسلامى ، وعرضنا تفصيليا لأصول النظرية كما قال بها أصحابها ورغم تقديرنا الكامل للإمام أبى الأعلى المودودى واعترافنا بقدره وعلمه ودوره الكبير فى إثراء النظرية السياسية الاسلامية إلا أن النظرية

---

(١) أبو الأعلى المودودى : نظرية الاسلام وهديه فى السياسة والقانون والدستور . الكتاب الأول فى نظرية الاسلام السياسية ، تعريب خليل حسن الاصلاحى صفحات ١٢ — ٤٤ ، ٤٨—٥٥ ، والكتاب الثانى منهاج الانقلاب الاسلامى تعريب مسعود الندوى ص ٧١ — ٨٢ .

— وفى هذا المعنى ، أحمد إبراهيم الشريف . دور الحجاز فى الحياة السياسية العامة فى القرنين الأول والثانى للهجرة ص ١٢٤ وما بعدها .

التى إنتهى إليها يمكن أن يوجه إليها العديد من الانتقادات ،وهنا قد يبدو لأول وهلة أن هذه النظرية قد حلت كافة المشاكل التى تتعلق بنظرية السيادة فى الفقه الاسلامى ، فهى لا تنكر أن مصدر السيادة هو الله ، كما أنها فى الوقت ذاته تعترف للشعب بسيادة ، أو حاكمية محدودة ، وقد نصل إلى القول بأن هذه النظرية بما انتهت إليه من تقرير الحاكمية الفردية لأفراد المسلمين أو الخلافة العمومية لهم ، وأنهم عن طريق الاختيار فوضوا أحدهم فى ممارسة ما ثبت لهم من خلافة عن الله عز وجل ، قد أدت إلى وضع الأساس القانونى لمشروعية ممارسة السلطة فى الدولة الاسلامية .

إلا أن المدقق فيما انتهت إليه النظرية : يجد نفسه فى النهاية أمام نتائج غير مقبولة ، أو يجد أن هذه النظرية قد استعارت أو تأثرت بالنظريات الأخرى فى القانون الدستورى الوضعى لا سيما نظرية سيادة الشعب . وإن بدت الأخرى فى صورة خلابة توهم أنها تتفق مع ذاتية النظام الاسلامى ، كما أن الباحث فى هذه النظرية سوف ينتهى فى النهاية إلى أنها حين حاولت وضع أساس فلسفى أو قانونى لنظرية السيادة فى الفقه الاسلامى ، فانها انتهت إلى تعقيد مشكلة السيادة ذاتها على النحو الذى انتهت إليه نظرية سيادة الشعب فى الفقه الدستورى .

وعلى ضوء ما أجملناه فاننا نرى أن هذه النظرية يؤخذ عليها ما يلى :

١ — إن القول بأن السيادة مشتركة بين الله من ناحية ، وبين المحكومين من ناحية أخرى ، وبأن كل واحد منهم أى المحكومين — يعد خليفة عن الله فى القيام بما حتمه عليه الشارع وفى ممارسة السلطة ، وبأن كل واحد يحمل قدرا من الخلافة العمومية ، أو الحاكمية الفردية ، يؤدى إلى نتائج غير مقبولة ، فالسيادة فى الفقه الاسلامى لا تقوم على محورين كما قرر أصحاب هذا الاتجاه يكون أولهما : لله ، ويتمثل فى الحدود والأحكام الإلهية ، حيث يوجد نص

قطعى ، وثانيهما للشعب ، ويتمثل فى سيادة شعبية محدودة أو مقيدة ، حيث لا يوجد نص ، أو يوجد نص غامض ، والقول بذلك يحمل فى طياته معنى تجزئة السيادة بين الله من ناحية وبين الشعب من ناحية أخرى ، حتى ولو سلمنا بأنها سيادة شعبية محدودة ، لأن ذلك يتعارض مع النظام الاسلامى من حيث أن كل الأعمال سواء ما جاء بصددها نص محدد ، أو ما كان خاضعا للقواعد العامة فى التشريع الاسلامى مرجعها الله عز وجل، وكل عمل من الأعمال أو تصرف من التصرفات يجب أن يخضع للسيادة الإلهية ، فما جاء به نص محدد ، أو لم يجىء فيه نص ، أو كان النص الذى ورد فيه غامضاً ، يجب أن يتم وفق ما أوجبه الشارع ، إما باخضاعه للنص ، كما فى الحالة الأولى ، أو باعمال الاجتهاد ، كما هو الأمر فى الحالة الثانية ، والاجتهاد هنا ، وإن كان عملا بشرياً يقوم به مجتهدوا الأمة ، إلا أنه لا يسوغ القول بأن المجتهدين ، وهم فى بذلهم الجهد للتوصل إلى حكم الشرع يتمتعون بقدر من السيادة أو الحاكمية المحدودة، لأن الأمر كله فى النهاية لابد وأن يكون موافقاً لقواعد الشريعة العامة وأصولها الكلية .

٢ — كما أنه لا يجوز الاستناد إلى ما أتاحه الشارع للمحكومين من حقهم فى تولية الحاكم عن طريق الاختيار أو البيعة العامة ، وما قرره لهم من حق فى ممارسة الرقابة على السلطات الحاكمة وتقديم النصح لها ، وعزل الحكام إن توفر لذلك سبب يقتضيه ، للقول بأن المسلمين حينما قرر لهم الشارع هذه الحقوق يكون قد منحهم سيادة شعبية ، ذلك أن تولية الحاكم من الواجبات الحتمية التى فرضها الشارع ، كذلك الأمر فى حق الأمة فى الرقابة على أعمال السلطات العامة وتقديم النصح للحكام ومحاسبتهم كل هذه الأمور واجبات محددة وردت بصددها نصوص من الشارع عز وجل تحتم تحققها ، ومن ثم لا يستساغ القول بأن الأفراد

أو الأمة ، وهم بصدد الامتثال للواجبات الشرعية يمارسون فى نطاقها سيادة أو حاكمية ، لأن مصدر هذه الواجبات ليست هذه السيادة وإنما مصدرها الشرع ، لا يستطيعون التقاعس أو القعود عن أدائها .

٣ — إلى جانب أن إسناد السيادة للشعب حتى مع القول بأنها محدودة يتنافى مع النظام الاسلامى ، لأن مدلول هذه السيادة حتى مع هذا التقييد لا يتسق مع قواعد الشريعة الإسلامية، فالفقهاء حين يجمعون على حكم لا يمارسون سيادة ، كذلك الأمر فى حالة التشاور للوصول إلى حكم شرعى ، فالأول دليل نصبه الشارع لإظهار الحكم الشرعى لمسألة ما ، والثانى واجب من الواجبات التى يلتزم بها الحكام والمحكومون ، وهو ما سنتولى بيانه عند الحديث عن ضمانات خضوع السلطة للقانون فى الفقه الاسلامى .

٤ — أما القول بأن كل فرد من أفراد المسلمين يعد خليفة لله عز وجل وأن كل فرد من أفراد المسلمين يحمل قدراً من الحاكمية لا نسلم به ، ومرفوض من أساسه لأن الخلافة لا تكون إلا فى حق الغائب ، أما فى حق الحاضر وهو الله عز وجل ، فغير مسلم به من جميع الفقهاء فى الفقه الاسلامى ، وإن أجازه البعض بالنسبة للأنبياء جميعهم أو بعضهم على اختلاف فى التفاصيل ، إلا أن الكل متفق على عدم جواز أن يطلق على شخص ما حتى ولو كان هو الخليفة بأنه خليفة الله وقد رفض أبو بكر بشدة أن يسمى خليفة الله ، ومن بعده عمر بن عبد العزيز ، ووضح الماوردى أن الفقهاء ينسبون إلى من يقول بذلك — الفجور — . كما أن الآية التى استند عليها لتقرير الخلافة الإلهية لا تؤدى إلى ذلك ، وهو ماسنوضحه عند عرض رأينا الخاص . وإذا كان الأمر كذلك فلا يجوز القول بأن المسلم يعد خليفة الله فى ممارسة السلطة .

---

(١) للمزيد من التفصيل تراجع رسالتنا « رئيس الدولة بين الشريعة الاسلامية والنظم الدستورية المعاصرة الجزء الثانى ص ٣٤٣ ، ٣٤٤ .

٥ ــ إلى جانب أن القول بالحاكمية الفردية أو الخلافة العمومية للأفراد ، وإن كان الهدف منه تقرير السيادة الشعبية المحدودة لأفراد الشعب الإسلامى ، وهو يشبه فى هذا النطاق ما انتهت إليه نظرية سيادة الشعب فى الفقه المعاصر ، حيث قررت أن السيادة يتمتع بها كل فرد من أفراد الشعب ، وأنها تتجزأ على أفراده بحيث ينظر إلى السيادة كحكم حسابى يقبل القسمة على مجموع الأفراد المكونين له مع فارق أساسى بين هذه النظرية ونظرية سيادة الشعب : هو أن النظرية الأولى أحلت الله محل الشعب ـ إذا جاز لنا استعمال هذا التعبير فى الشريعة الإسلامية ـ وإذا كان هذا القول قد لاقى معارضة شديدة من شراح القانون الدستورى كما أشرنا إلى ذلك ، فإن القول به فى الشريعة الإسلامية يتعارض مع قواعد الشريعة الإسلامية ذاتها ، ذلك أن السيادة فى الإسلام واحدة لا تتجزأ ، وأساسها ومنبعها وصاحبها الله وحده ، وإذا كان الأفراد يمارسون أدوارا مختلفة فى الحياة ، فإن ذلك كله ، يخضع لنظام محكم ، ونطاق محدد ، ودائرة مرسومة سواء تعلقت هذه الأدوار بالفروض الدينية أو بالأعمال الدنيوية ، لأن كل عمل من الأعمال يتحتم أن يكون وفق ما جاءت به الشريعة ، سواء كانت الشريعة أصلا لم تتح لهم أدنى حرية فى نطاقه ، كما لو كان العمل يخضع لنص محدد ، أو أنها منحت لهم قدرا من الحرية والتقدير ، وهو ما سبق أن أشرنا إليه .

٦ ــ كما أن القول بأن كل فرد يحمل قدرا من الخلافة أو الحاكمية العمومية من شأنه أن يؤدى إلى الفوضى والفساد ، وبيان ذلك أن المسلم باعتباره خليفة عن الله يحمل قدرا من الحاكمية ، قد ينتهى به الأمر طبقا للتكييف الذى انتهت إليه هذه النظرية ، بصدد علاقته بالسلطة العامة إلى معارضتها والتصادم معها ، فقد تتصرف السلطة العامة فى مجال ما ويشعر الفرد المسلم أن فى هذا التصرف إعتداء على خلافته أو حاكميته الثابتة له من الله عز وجل ، فيمتنع عن قبول التصرف

أو يخرج على السلطة ، وقد يكون ما انتهى إليه نتيجة إجتهاد خاطيء ، وهو ما يمكن أن يؤدى فى النهاية إلى الفوضى والاضطراب والفساد ، كما يمكن أن يؤدى إلى تفتيت وحدة الأمة وتمزيق أوصال الدولة الاسلامية ذاتها ، وكل ما كان كذلك فهو غير مقبول حيث أنه « لاضرر ولاضرار فى الإسلام »(١) .

٧ — ثم ما هو موقف الحاكمية الفردية التى يتمتع بها كل مسلم من أفراد الأمة الإسلامية ، من الحاكمية الأخرى التى يتمتع بها غيره من سائر المسلمين ؟ وما موقف سيادة كل واحد منهم من السيادة الشعبية المحدودة ، وهى الركيزة الثانية للسيادة فى الفقه الإسلامى التى قررها هذا الاتجاه للشعب فى الدولة الإسلامية؟ وما هو الموقف إذا لم تتفق جميع السيادات الفردية على حكم محدد بأن أدى اجتهاد كل واحد إلى رأى يختلف مع رأى الآخر ، فلم يتحقق الإجماع نتيجة لاختلافهم فى الاجتهاد والوصول إلى الحكم الشرعى .

كل هذه التساؤلات لا تجد إجابة محددة لها فى ضوء ما إنتهت إليه هـــذه النظرية .

٧ — كما أن هذه النظرية وإن كانت كما يبدو من جوهرها : تتيح للافراد المحافظة على حقوقهم وحرياتهم العامة الثابتة لهم من الشارع ، وذلك بتقريرها أن كل واحد منهم يحمل قدراً من الخلافة العمومية ، فإن ما انتهت إليه من نتائج يمكن أن يؤدى إلى التسلط والاستبداد ، ويرجع ذلك إلى أن هذه النظرية بعد أن قررت الخلافة أو الحاكمية العمومية لافراد المسلمين ، قررت أنهم فوضوا الحاكم فى ممارسة ما يترتب على الحاكمية الثابتة لهم من الله عز وجل ، وأصبح الخليفة بعد أن إختاروه بموافقتهم وإرتضائهم ، يحمل خلافة مركزة هى

---

(١) السيوطى : الجامع الصغير جـ ٢ ص ٢٤٦ .

حاصل جمع الخلافات الفردية إلى جانب ما ثبت له نفسه من خلافة عمومية ، فقد يستند الحاكم على هذه الخلافة المركزة ويستبد بالسلطة لاسيما وأن الفرض أن هذه الخلافة تستند إلى إرادة الله العليا المقدسة، فيمكن أن يؤدى ذلك إلى الإطاحة بالحقوق والحريات العامة الثابتة لهم من الشارع ، فإذا قيل بأن الاستبداد هذا هذا غير واقع كما يقول من قال بذلك، لأن الاستبداد يتنافى مع الخلافة العموميه الثابتة للأفراد من الله عز وجل . وإذا استبد فإنه لايكون خليفة ، وإنما يكون غاصبا للسلطة ، فلا محل لهذا الاعتراض ،فإننا نرد على ذلك بأن الاستبداد واقع لا محالة ، لأن الحاكم سوف يستند إلى هذه الحاكمية المقدسة المركزة فى شخصه باعتباره رجل الله المختار ، الذى تركزت السلطة فى يده ، والذى يخلفه فى ممارسة السلطة للاستبداد بها اعتمادا على هذه الصفات للاطاحة بما ثبت للافراد من حقوق وحريات ، وقد يستند هذا الحاكم إلى الأغلبية الشعبية أو الكثرة ، وهؤلاء بما يحملونه من خلافه عمومية قد يسوغون له هذه التصرفات مع أنها مخالفة للشريعة، والكثرة لا يأخذ الشارع الاسلامى بما تنتهى إليه إلا حيث كانت موافقة لأحكام الشريعة ، كما أشرنا فى مطلع الحديث عن هذا الإتجاه ، فإذا قلنا إنه يجوز للقلة التى وقفت على حكم الشارع الحق فى مقاومة الحاكم ، فإن ذلك يؤدى إلى الاضطراب والفوضى وإراقه الدماء ، ويتعارض مع ما انتهت إليه غالبية الخلافات الفردية المقررة للافراد ، وإذا قلنا أنهم لايعدون خلفاء فى هذه الحالة لمخالفتهم ما أمر به الشارع ، فمعنى ذلك أن السيادة يمكن أن توجد أو لا توجد فى المسلم حسب الحالة التى يكون عليها من التزامه بأحكام الشريعة من عدمه . ثم قد تكون موافقته نتيجة خطأ فى الاجتهاد ، فعلى أى أساس يمكن القول بأنه قد سلب من خلافه العمومية ؟ وإذا قلنا بأنه يحتفظ بها ، فهل يسوغ أن نعترف له بخلافته لله وموقفه مخالف

أساساً لما يريد الله ؟ وإذا قلنا أن الحكم الواجب تنفيذه هو ما انتهت إليه الأغلبية بما لها من حاكمية شعبية محدودة ، فاننا نكون قد خرجنا على أصول هذه النظرية وأجزنا الخروج على أحكام الشريعة وهو غير جائز . وعلى ذلك فاننا وإن كنا نقبل الشق الأول من هذه النظرية ، إلا أننا نرفض الشق الثانى منها لأنه لايتوائم مع قواعد الشريعة .(١)

---

(١) هذا وقد وجه لنا البعض إنتقادات على مارأيناه بالنسبة لنظرية الامام المودودى سوف نرد عليها فى رأينا الخاص عن السيادة فى الفقه الاسلامى ،

المبحث الرابع

رأينا الخاص فى نظرية السيادة فى الفقة الاسلامى

بعد هذا العرض لمختلف النظريات فى الفقه الاسلامى فاننا نرى أنه لكى نصل إلى حل دقيق لمشكلة السيادة يتوافق مع قواعدها المحكمة ونظامها الإلهى . فانه يجب أن نميز بين أمرين :

الأول : مصدر السيادة . والثانى : من له حق ممارسة مظاهر السيادة .

الأمر الأول : مصدر السيادة فى الدولة الإسلامية :

مصدر السيادة فى الدولة الإسلامية طبقا لما يتسق مع ذاتية النظام الإسلامى يتحدد فى قاعدة قاطعة وباته لا تقبل التأويل أو التشكك فيها أو التردد فى قبولها هذه القاعدة هى . أن مصدر السيادة ومنبعها وأساسها يتحدد فى الذات الإلهية فكل سلطة أو كل عمل أو تصرف ، وكل إرادة بشرية تستمد أساسها ووجودها من إرادته المقدسة .

هذه السيادة واحدة ومطلقة ، ولا تقبل التجزئه أو الانقسام ، وهى تتمثل فى إرادة الله العليا ، سواء ظهرت هذه الإرادة فى شكل نصوص قطعية محددة لاتترك للمحكومين أدنى تقدير أو اختيار فى نطاقها ، أو فى شكل قواعد كلية تترك للمحكومين قدرا من التصرف والتقدير عن طريق الاجتهاد الذى لا يجوز أن يخالف نصا أو قاعدة كلية ، لأن مرجع الأمر فى النهاية هو أن أى إرادة بشرية يجب أن تخضع لارادة الله العليا التى تعلو كل إرادة وتفوق فى سيادتها أى سلطة ، لأن كل السلطات تستمد أساس مشروعيتها من إرادة الله المقدسة ، ولا يجوز أن تمارس أى سلطة إلا إذا استندت هذه السلطة على الإرادة الإلهية

حتى ولو كان الذى يمارس هذه السلطة نبى من الأنبياء ، لأن النبى لا يلتزم إلا بما يوحى إليه مصداقاً لقوله عز وجل : « إن أتبع إلا ما يوحى إلى »[1] ، « وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله »[2] .

الأمر الثانى : من له حق ممارسة مظاهر السيادة فى الدولة الإسلامية :

أما من له حق ممارسة مظاهر السيادة فى الدولة الاسلامية ، فهم المحكومون جميعاً ، وليس هذا حقا لفرد معين أو لطائفة مخصوصة ، وحيث أن المحكومين لا يستطيعون أن يقوموا جميعا بهذا الدور ، فان الشارع أوجب وجود سلطة عامه ، وجعل هذا الوجوب فرضا كفائيا يقع على الأمة الاسلامية بأسرها وهى المسئولة عن أداء هذا الواجب ، كما ذهب إلى ذلك جمهور الفقهاء فى المذاهب الإسلامية المختلفة[3] .

---

(١) سورة الأنعام آية ٥٠ .

(٢) سورة النساء آية ٦٤

(٣) الماوردى الأحكام السلطانية ص٥ وأدب الدنيا والدين ص٨٥ ، أويس وفا — منهاج اليقين ص٢٢٢ ، القلقشندى آثر الانافة حـ١ ص٣٠ ، الآمدى — غاية المرام ص٣٧٦ ، أبو يعلى الأحكام السلطانية ص١٩ الفاسى الأمامة العظمى ص٣٥ ، التفازانى شرح السعد على المقاصد حـ٣ ص٢٧٨ ، التفتازانى شرح السعد على العقائد طبع حجر ص٢٣٣ والعقائد النسفيه ص١٨١ ، الكستلى — حاشية الكستلى على شرح العقائد ص١٨١ ، الغزالى — الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١١٥ الخيالى : حاشية الخيالى على شرح العقائد مطبوع مع المصدر السابق ص١٠٢ ، ١٠٣

ويترتب على اعتبار واجب إقامة السلطة لكفالة تحقيق ما أوجبه الشارع من الواجبات الكفائية نتيجة على درجة كبيرة من الأهمية والخطورة مؤداها أن التمثيل أو الانابة هى الصورة الطبيعية لتحقيق السلطة فى المجتمع الاسلامى ، لأن إقامة السلطة والقيام بأعبائها لو كانت من الواجبات العينية لكان من المحتم على كل المسلمين أن يكون كل واحد منهم حاكما ، ولما كان ذلك غير متصور فان

= إبن خلدون : المقدمة جـ٢ص٥٢

البغدادى : أصول الدين ص٢٧٩ — ٢٨١

الايجى : المواقف ص ٤٠٠

الايجى والجرجانى : المواقف وشرحها جـ٨ ص ٣٥٤ ،

ابن تيمية : منهاج السنة جـ٣ص٢٦٦ وما بعدها ،

الغزالى : فضائح الباطنية ص ١٧٥ — ١٧٩ ،

القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٧٤٥ ،

القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب العدل والتوحيد جـ ٢٠ القسم الأول ص ٤١ وما بعدها ،

البزدوى : أصول الدين ص ١٨٦ ،

الرازى : الأربعين فى أصول الدين ص ٤٣٦ — ٤٣٧

الجوينى : الارشاد ص ٤١٩ وما بعدها ،

الأشعرى : مقالات الاسلاميين جـ٢ ص ١٣٢ ،

بخيت المطيعى : حقيقة الاسلام وأصول الحكم ص ٣٣ ،

رشيد رضا : الخلافة ص١١ ،

الشارع اعتبر إقامة هذا الواجب من الواجبات الكفائية لا العينية(١). وطبقا لهذا التكييف يمكن أن نقبل فكرة الوكالة أو النيابة التى قال بها الفقهاء المسلمين حينما قرروا أن الخليفة فى ممارسة السلطة العامة يعد وكيلا عن الأمة فى ممارسة هذه السلطة(٢).

= الأصفهانى : شرح مطالع الأنظار ص ٢٣١ ،

Hiadet Bammat, visages de L'Islam, *P.* 174

عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية ص ٥٢ ،

الخلافة وسلطة الأمة : المجلس الوطنى الكبير بتركيا ، تعريب عبد الغنى سنى ص ٦ — ٨ ،

محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الاسلام ص١٨ وما بعدها ،

أحمد هريدى : نظام الحكم فى الاسلام ص ٨٠ ،

أحمد عبد المنعم البهى : نظام الحكم فى الاسلام ص ٤ — ٨ ،

الريس : النظريات السياسية الاسلامية ص ١٦٢ وما بعدها ،

أحمد إبراهيم الشريف: دور الحجاز فى القرنين الأول والثانى للهجرة ص ٢٦ ،

(١) الريس : النظريات السياسية الاسلامية ص١٨٥

أحمد إبراهيم الشريف : دور الحجاز فى الحياة السياسية العامة فى القرنين الأول والثانى للهجرة ص١٢٦

(٢) الكاسانى : بدائع الصنائع جـ٧ ص ١٦

التفتازانى : شرح السعد على المقاصد جـ٢ ص ٢٨٣

الرازى : الأربعين فى أصول الدين ص ٤٣٩

هذا مجمل ما نراه بالنسبة لنظرية السيادة فى الفقه الاسلامى ، ولا سبيل أمامنا بعد ذلك إلى القول بنظريات غريبة على النظام الاسلامى تتعارض مع ذاتيته وتفرده عن غيره من النظم الأخرى ، نظريات نشأت وترعرعت فى أحضان فكر بعيد كل البعد عن الفكر الاسلامى وما يقوم عليه من قواعد وأحكام .

وما انتهينا إليه بالنسبة لفكرة السيادة فى الفقه الاسلامى يتوافق — إلى حدما — مع ما قرره الدكتور عبد الرزاق السنهورى فى رسالته « الخلافة » ، وفى هذا الصدد يقول الدكتور السنهورى : « ... وفى الفكر القانونى الاسلامى فان السيادة تعنى أنها سلطة غير محدودة ، فكل سلطة إنسانية محدودة ، والله وحده هو المتصرف فى السلطة العليا ، هو وحده السيد . إرادته تحكمنا ، ويتصل بنا عن طريق الرسول ، وبعد موت الرسول (صلى الله عليه وسلم) فإن الله لم يتركنا بغير مرشد ، فلقد منحنا ميزة حق تمثيله على الارض من حيث أن إجماع إرادتنا إنما يعبر عن إرادته المقدسة ، وتصبح هذه الارادة قانونا ملزما ، فهناك نوع من الحق المقدس ممنوح ليس للملك ولا لحاكم مطلق كما زعم أصحاب الحق الالهى المقدس . ولكن إلى الجماعة ككل . وفى كلمة واحدة فإن السيادة فى القانون الاسلامى تكمن فى الله وحده ، ولكنه يفوضها للأمة كل الأمة وليس لشخص ولا أى مجموعة من الناس أيا كانت . حتى ولو كانت هذه الهيئة هى هيئة دينية »

= القاضى عبد الجبار : المغنى جـ٢٠ القسم الأول ص٥٢

د. محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الاسلام ص٧١

محمود فياض الفقة السياسى عند المسلمين — سلسلة الثقافة الاسلامية المجموعة الثانية — ص٢٦ .

«وعلى ذلك فالسيادة فى الفقه الاسلامى هى نوع من السيادة المقدسة القومية فالخليفة وفقا لهذا الفكر ليس هو الممثل لله ولكنه ممثل للمجتمع نفسه لأن المجتمع هو الذى يمثل الامة ،»(١) . هذا وإذا كنا نوافق على ما ارتآه الدكتور السنهورى فى هذا الصدد إلا أننا نتحفظ فى قبول فكرة السيادة الشعبية التى قررها وكذلك فيما يقرره فى أن الله عز وجل يفوض السيادة الإلهية للامة إلا أن الفقيه الكبير لم يصرح بأن الامة الاسلامية تتمتع بالسيادة بدليل قوله « هى نوع من السيادة القومية » .

ولعل مايبرر هذا المسلك أن الدكتور السنهورى قدم رسالته فى فرنسا حيث يرفض الفقه الفرنسى النظريات الثيوقراطية .

لهذا ليس صحيحا ما قرره بعض الفقهاء من أن الدكتور السنهورى قرر أن الفقهاء المسلمون عرفوا نظرية السيادة حسبما عبر عنها روسو فيما بعد ... ينفى ذلك ما نقلناه عن الدكتور السنهورى فى السطور السابقة (٢) .

النتائج التى تترتب على ما نراه بشأن نظرية السيادة فى الفقه الاسلامى

يترتب على ما نراه بصدد نظرية السيادة النتائج الهامة الآتية : —

أولا : أن صاحب السيادة فى الدولة الاسلامية حسبما يتوافق مع قواعد النظام الاسلامى ليس شخصا مجازيا أو إفتراضيا ، كما ذهبت إلى ذلك النظم الدستورية المختلفة فى القانون الوضعى ، حيث أسندت هذه النظم السيادة للامة أو الدولة ، باعتبار كل منهما شخصا مجازيا أو إفتراضيا ، فى حين أن صاحب السيادة فى الدولة الاسلامية هو الله عز وجل .

---

(١) د. السنهورى : الخلافة ص ١٨ — ١٩ .

(٢) د. محمد كامل ليلة ـ النظم السياسية (الدولة والحكومة ـ ص ٢٠٤-٢٠٥

ثانيا: أن هذه السيادة تتجسد بالنسبة لنا فيما رسمه الله عز وجل من إطار محكم ونظام محدد، ينظم سائر مجالات الحياة البشرية عن طريق النصوص القاطعة المحددة، أو عن طريق القواعد الكلية والأصول العامة، التى تترك للمحكومين قدرا من التصرف فى نطاق هذه القواعد وتلك الأصول، بحيث تمثل جميعها الإطار المحكم والدائرة المرسومة التى لا يجوز الخروج عنها والتى تعبر جميعها عن السيادة الإلهية الثابتة للخالق وحده عز وجل.

ثالثا: أنه يترتب على النتيجة السابقة نتيجة أخرى هى: أن الدولة الاسلامية دولة قانونية منذ ميلادها، حيث حددت السيادة الإلهية الحقوق والحريات العامة ونطاق سلطة الدولة وغاياتها بما يكفل سعادة البشر فى حياتهم الأخروية والدنيوية، دون أن تترك أى ثغرة للاستبداد أو التسلط، لأنها وضعت الاطار المحكم الذى يحول دون تحقق ذلك، بما فرضته من واجبات تتمثل فى الشورى والرقابة والمسئولية وتقرير حق الأمة فى عزل الحكام إن إقتضى له موجب(1) وبذلك تجنب النظام الاسلامى كافة العيوب التى أخذت على نظريتى سيادة الأمة وسيادة الشعب.

رابعا: أن النظام الإسلامى وإن حدد الاطار العام لتصرفات البشر جميعا حكاما كانوا أم محكومين، إلا أنه فى نطاق هذا الاطار كفل للمسلمين كافة الحقوق والحريات العامة دون أن يحد منها أو يقيدها إلا ما تطلبته مصلحة الجماعة الاسلامية من قيود أو حدود وفى هذا النطاق يقرر البعض بأن الاسلام لم يضع أى قيود على الحرية الفردية فى ميادين السياسة والاقتصاد والاجتماع وغيرها سوى ما يتعلق

---

(1) وهو ما سنتعرض له تفصيليا فى الأبواب المقبلة

منها بضمان تأكيد المصلحة العامة ، ولا يتيح الاسلام لسلطة الدولة أن تتدخل بالقهر لتوجيه النشاط الفردى إلا حينما يكون هناك خطر يهدد المجتمع »[1] .

ولا يطعن فيما انتهينا إليه من رفض الخلافة الإلهية للافراد التى قد تفهم من ظاهر قوله تعالى « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم »[2] وقوله عز وجل : « إنى جاعل فى الأرض خليفة »[3] ، « ويستخلفكم فى الأرض فينظر كيف تعملون »[4] « وهو الذى جعلكم خلائف الأرض » فالمقصود من هذه الآيات[5] ، كما يوضح الامام الشاطبى أن يكفل المسلم ماأوجبه الله عليه من قواعد وأحكام الهدف منها تحقيق المصالح والغايات التى استهدف الشارع تحقيقها وأقل ذلك خلافته على نفسه ، ثم على اهله ، ثم على كل من تعلقت له به مصلحة ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام : كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته . . .[6] ومن ثم فان ما قرره الشاطبى يؤيد ما نراه فى التفرقة بين مصدر السيادة وصاحبها وبين من يمارس مظاهر هذه السيادة بدليل قول الامام الشاطبى « فاذا كان كذلك، فالمطلوب منه أن يكون قائما مقام من استخلفه يجرى أحكامه ومقاصده مجاريها »[7] .

---

(١) Dr, Khalifa Abdul ‑ Hakim. « Islam and Communism » Lahors, 1950. P. 193 — 196 .

(٢) سورة النور آية ٥

(٣) سورة البقرة آية ٣٠

(٤) سورة الاعراف آية ١٢٩

(٥) سورة الأنعام آية ١٦٥

(٦) الشاطبى — الموافقات جـ ٢ ص ٢٣١ ، ٢٣٢

(٧) الشاطبى — الموافقات جـ ٢ ص ٢٣٢

ويزعم البعض أننا فيما وجهنا للإمام المودودى من نقد أن الأمر قد إستشكل علينا فى فهم آراء الإمام المودودى . . يقول صاحب هذا الرأى « وقد إستشكل على الدكتور فؤاد النادى فى فهم هذا القول — قول الإمام المودودى الذى شرحناه فى الاتجاه الثالث - فإذا به يثير زوبعة من الانتقادات حول رأى المودودى ظناً منه أن قول المودودى بخلافة الأفراد يعنى أن لهم فى الحاكمية نصيبا » ويستند صاحب هذا الرأى فى هـذا الزعم على ما قررناه فى نقدنا للامام المودودى ومن أن رأيه يمكن أن يؤدى إلى الفوضى والفساد [1] ثم يستطرد بقوله « والذى نفهمه من النص ، وكما هو واضح ، أنه يميز بين الحاكمية (السيادة) والسلطة (الخلافة) ويضع لكل مفهوم فهما نقره عليه . وهو لا يفتأ يكرر ، بين فترة وأخرى هـذه الفكرة . يقول — أى الإمام المودودى — وليس هناك من صاحب جلالة ، فالجلالة كلها مختصة بذاته جل وعلا . وليس هناك من صاحب قداسة ، فالقداسة كلها مركزة فيه ، تقدست أسماؤه ، وليس هناك من صاحب سمو ، فالسمو لا يستحقه أحد من دونه ، تعالى شأنه . وليس هناك من صاحب سيادة ، فالسيادة بأجمعها مقتبسة من شرفه ، جلت قدرته وعظم شأنه . ولا شارع من دونه . فالقانون قانونه ، ولا يليق التشريع إلا بشأنه ، ولا يستحقه إلا هو ... » [2] .

ونثبه إبتداء أننا فيما وجهنا إلى الإمام المودودى من نقد فإننا لا نقصد

---

(١) راجع ص ٥٣ من هذا البحث، النقد السادس الذى وجهناه لنظرية الإمام المودودى .

(٢) يراجع تفصيليا رسالة الدكتور كايد يوسف المقدمة لكلية الشريعة والقانون فى فبراير سنة ١٩٧٧ ص ٧٩ — ٨٠ .

مطلقاً المساس بالمكانة التى يجب أن نعترف بها جميعاً للامام المودودى وبالجهاد الذى تحمله ولا يزال يتحمله فى سبيل نشر الدعوة الإسلامية وندعو الله عز وجل أن يمد فى عمره .. إلا أن ذلك لا يعنى أن الإمام المودودى يمكن أن يكون فوق النقد ، فآراؤه واضحة الدلالة فى كونه يعطى للافراد حاكمية مستمدة من الحاكمية الإلهية بدليل قوله « أنه لما كان الحاكم الحقيقى فى الإسلام إنما هو الله وحده ، فإن من يقوم بتنفيذ القوانين والأحكام الإلهية التى تعبر عن حاكمية الله عز وجل هم المسلمون جميعاً ، وهم فى قيامهم بهذه السلطة يعدون نواباً عن الحاكم الحقيقى وهو الله عز وجل إلى غير ما نقلنا عنه آنفاً (١) كما أنه يعطى للانسان الخلافة عن الله عز وجل وهو مرفوض من معظم الفقه كما أسلفنا ، ومن هنا فإننا لم نوجه النقد للامام المودودى استناداً على الظن كما يزعم الرأى السابق ، فقد كنت حريصاً على نقل آراء الإمام المودودى كما هى .. ومن ثم يبين لنا عدم صحة ما قرره الرأى السابق ، كما أنه لم يحاول أن يرد على الانتقادات التى وجهناها للاتجاه الثالث واكتفى بإيراد نقده لرأينا فى أسلوب مطاط بأنه قد استشكل علينا.

كما يذهب الدكتور فتحى عبد الكريم فى رسالته عن السيادة إلى القول بأن نظرية السيادة لا يأخذ بها الفقه الإسلامى باعتبار أنها نظرية حديثة نسبياً ظهرت فى فرنسا فى أواخر القرن السادس عشر وتحت تأثير عوامل معينة ولتحقيق أغراض معينة ، ولما كان ظهور هذه النظرية قد جاء بعد تأسيس الدولة الإسلامية بفترة طويلة ، وفى بيئة مغايرة للبيئة الإسلامية ولتحقيق أغراض لا وجود لها فى هذه البيئة ، فمن ثم كان طبيعياً ألا يعرف النظام الإسلامى نظرية السيادة (٢). على أن ما إنتهى إليه الدكتور فتحى عبد الكريم لا نسلم به للاعتبارات الآتية :ـ

---

(١) أنظر ص ٤٨ من هذا البحث .

(٢) د . فتحى عبد الكريم — المصدر السابق الاشارة إليه ص ٣٢٥ .

أولا :ـ أن نظرية السيادة فى الفقه الدستورى وإن كانت ولا زالت محل جدل فقهى كبير وذلك يرجع إلى كون السيادة فى منطق هذه النظرية تتجسد فى شخصية مجازية أو إفتراضية وهى شخصية الدولة ، فان الأمر على خلاف ذلك فى الفقه الاسلامى وهو الأمر الذى وضحناه تفصيليا عند تعرضنا للاتجاهات المختلفة التى ظهرت فى الفقه الاسلامى فى العصر الحديث حول نظرية السيادة ، وقد إنتهينا إلى أن السيادة تتجسد فى الذات الإلهية فكل سلطة، وكل تصرف، وكل أمر أو نهى وكل إرادة بشرية ، إنما تستمد أساس مشروعيتها من إرادة الله المقدسة ، بحيث تتحدد مشروعية كل ذلك بحسب إتساقها مع قواعد الشريعة المعبرة عن السيادة الإلهية مصداقا لقوله عز وجل « إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه »(١) وقوله سبحانه وتعالى « ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين »(٢).

كما أن هذه السيادة التى تتجسد فى إرادته المقدسة تفرض بالضرورة أن تكون الموازين الشرعية لكافة القواعد والأحكام المطبقة فى الدولة الإسلامية تتحدد مشروعيتها على أساس موافقتها لأحكام الشريعة مصداقا لقوله عز وجل « أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله ... »(٣)

ثانياً :ـ هذا وإذا كنا نقر الزميل الدكتور فتحى عبد الكريم على كون نظرية السيادة نظرية حديثة ظهرت فى القرن السادس عشر ومن هنا فإنها لم تواكب نشأة الدولة الاسلامية فاننا نرد على ذلك بأن العديد من المصطلحات القانونية حديثة العهد، وذلك لا يؤدى بنا إلى رفضها أو ردها وإنما يجب أن نقيمها نقيسها بقيم الاسلام وفقا يقيسه

(١) سورة يوسف آية ٤٠
(٢) سورة الأعراف آية ٥٤
(١) سورة الشورى آية (٢١)

لا بمقاييس شراح القانون ، كما لا نقيم هذه النظريات فى الفقه الاسلامى على حسب ظروف نشأتها فى القوانين الوضعية، لاننا نرفض أساسا استخدام المعايير التى أستخدمها فقهاء القوانين فى إستخلاص واستنباط الأحكام من مصادرها فى الشريعة الإسلامية لأن ذلك يؤدى إلى مخاطر ينهنا إليها فى المقدمة ، وإنما نستخدم مناهج الشريعة الإسلامية وأصول صناعتها فى إستخلاص القواعد والأحكام من مصادرها التفصيلية ، فاذا إنتهت بنا هذه القواعد إلى مشروعية نظام من الأنظمة قبلناه وإلا رفضناه بغض النظر عن كونه مقبولا أو غير مقبول لدى شراح القانون .

الباب الثانى

مبدأ المشروعية فى الفقه الاسلامى

مدلوله ونطاقه ـ أساس الخضوع له ـ خصائصه مصادره .

سوف نتناول مبدأ المشروعية فى الفقه الاسلامى فنحدد أولا مدلول المبدأ ، ثم أساس الخضوع له ، كما سنتعرض لخصائص وسمات هذا المبدأ وفى النهاية نبين مصادره وعلى ذلك يحوى هذا الباب أربعة فصول :

الفصل الأول

مدلول مبدأ المشروعية ونطاقه

فى الفقه الاسلامى

نقسم هذا الفصل إلى مبحثين ، فى الأول نتناول مدلول المبدأ وفى الثانى نتكلم عن نطاقه .

المبحث الأول

مدلول مبدأ المشروعية

فى الفقه الاسلامى

يعنى مبدأ المشروعية حسبما تعارف عليه فقهاء القانون « أن أعمال الهيئات العامة وقراراتها الملزمة لا تكون صحيحة ولا منتجة لآثارها القانونية ، كما لا تكون ملزمة للأفراد المخاطبين بها ، إلا بمقدار مطابقتها لقواعد القانون العليا التى تحكمها ، بحيث متى صدرت بالمخالفة لهذه القواعد فانها تكون غير مشروعة ، ويكون من حق الأفراد ذوى المصلحة طلب إلغائها والتعويض عنها أمام المحكمة المختصه »(١) .

وهذا المبدأ لم يقنن ويأخذ مجال التطبيق إلا بعد كفاح مرير . وهذا المبدأ توفيقا بين الحرية والسلطة تتم بمقتضاه الموازنة « بين حقوق الأفراد فى أن يعيشوا الحرية وينعموها وبين حقوق السلطة العامة فى العمل والتنظيم »(٢) .

---

(١) أستاذنا الدكتور طعيمة الجرف ـ مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون طبعة ١٩٦٣ ص ٥

(٢) للمزيد من التفصيل يراجع الزميل المستشار على جريشه رسالته السابق الاشارة إليها التى ص ١٥ وما بعدها ، وأيضا أستاذنا الدكتور طعيمة الجرف ـ المصدر السابق ص ٥ وما بعدها .

ويقتضى هذا المبدأ يتحتم أن يسود القانون الجميع بحيث تتأكد سيادته ليس فحسب فى مواجهة علاقة الافراد بعضهم ببعض وإنما أيضا يجب أن تسود فى مواجهة العلاقة بين الأفراد والدولة وغيرها من الهيئات الحاكمة . وبمعنى آخر يجب أن يخضع الجميع حكاما كانوا أم محكومين لحكم القانون ، وذلك بأن تخضع القاعدة الدنيا للقواعد الاعلى منها طبقا لما يمليه مبدأ تدرج القواعد القانونية كما يقضى هذا المبدأ أيضا بخضوع تصرفات الهيئات الحاكمة للهيئات الاعلى منها التى تحتل درجة أعلى منها على سلم التدرج .

ومن ثم فان كل قاعدة يتحتم ان لا تتعارض مع القواعد الاعلى ، كما أن كل تصرف قانونى يصدر من إحدى الهيئات فانه يأخذ مكانه بين قواعد النظام القانونى وفقا للموقع الذى تشغله هذه الهيئة على سلم التدرج ، وعلى ذلك فانه يتحتم أن تتوائم تصرفات الهيئات الحاكمة وفق ماتقضى به قواعد التدرج بحيث تخضع الهيئات الدنيا للهيئات التى تشغل الدرجـــات الأعلى على سلم التدرج(٢) .

وهكذا فى ظل قواعد المشروعية الوضعية تخضع القاعدة الدنيا للقاعدة الأعلى منها حتى نصل إلى القاعدة العليا التى تسود كل القواعد وتحتل قمة الهرم القانونى وهى القاعدة الدستورية التى تحتل قمة تدرج القواعد القانونية وتسمو على غيرها من القواعد من حيث الشكل والموضوع. وقواعد الشرعية تختلف من نظام إلى نظام كما تختلف من وقت لآخر كما أنه ليست هناك قواعد تتسم بالثبات والانضباط يمكن أن نرد إليها كافة القواعد ، وفوق ذلك كله فإن أســـاس المشروعية الوضعية لم يتفق الفقه الوضعى عليه ولازال محل جدل وخلاف كبير

---

(١) أستاذنا الدكتور طعيمة الجرف ـ المصدر السابق ص ٨٠ — ٨١

فى الفقه المعاصر ومن هنا مكن الخطر فى الشرعية الوضعية ، لذلك نرى مع غيرنا أن الشرعية الوضعية برغم التطور الذى طرأ على هذا المبدأ عند شراح القانون ، فإن الأمر لا يزال غير مستقر والشرعية تبدو غير ذات أثر طالما أن القانون الذى تخضع له السلطة تملك أن تشكله كيف شاءت ومتى شاءت وأن الشرعية المأمولة هى التى تتحقق فى اللحظة التى « تجد السلطة حدودها ، وتجد الشرعية قيمتها وإحترامها ، إذا كانت السلطة بجموع درجاتها والشعب من ورائها يخضعان لسلطان أعلى منهم جميعا وأقوى وأكبر وكان القانون ليس من وضع أيديهم ، ولكن من صنع من هو أعلى وأقوى وأكبر . . تجد السلطة حدودها ، وتجد الشرعية قيمتها وأحترامها . . إذا كان الحكم لله . . وكان الشرع من صنعه ، والكل من بعده حاكما ومحكوما عابد له ومطيع »[1] .

وعلى ذلك فالمشروعية الاسلامية هى الأمل والهدف : كما أنها هى المخرج الوحيد للبشرية وللأمة الاسلامية وتتحدد هذه المشروعية فى خضوع الجميع حكاما كانوا أم محكومين للقواعد والأحكام الآلهية المتعلقة بالعقيدة والتشريع والتى فرضها الله عز وجل بحيث يتحدد بمقتضاها الاطار العام الذى يلتزم به المسلمون حكاما ومحكومين ويحدد نطاق السلطة العامة وأهدافها وعلاقاتها سواء أكانت هذه العلاقة بين الهيئات الحاكمة فى الدولة الاسلامية أو بين هذه الهيئات من ناحية وبين المحكومين من ناحية أخرى مسلمين كانوا أو غير مسلمين .

وترتيبا على ذلك فإن الدولة الإسلامية لا تتصف بهذا الوصف إلا إذا كان محور هذه الدولة القانون الالهى ، ومن ثم فهى طراز خاص من الدول يختلف

---

(١) نقلا عن زميلنا الفاضل الدكتور علـى جريشة ـ المصدر السابق ص ١٧ ، ١٨ .

فى طبيعته وغاياته عن غيره من الدول المعاصرة، ويرجع هذا التباين إلى المشروعية الاسلامية حيث تنفرد الدولة الاسلامية بنظام قانونى محدد، يحدد الاطار العام لكافة السلطات التى تمارس مظاهر السيادة الآلهية، هذا النظام ينبع أساسا من مجموعة من القواعد الآلهية تتشكل وفقا لها غايات الدولة وأهدافها، وحدود ونطاق كل سلطة من سلطات الدولة، كما تحدد سلوك أفراد الجماعة الاسلامية حكاما ومحكومين، بحيث تعد هذه القواعد، إطارا ملزما للجماعة الاسلامية بأسرها(١) هذا الاطار تحدده وتبينه على سبيل الحسم المشروعية الاسلامية بمصادرها المختلفة. هذا الاطار الذى يرسم للمشروعية الإسلامية حدودها ونطاقها المحكم لا تملك الجماعة الاسلامية تعديله أو تغيير مضمونه، إلا فى الحدود التى رسمتها قواعد المشروعية ذاتها، ومن ثم فإن النظام القانونى للدولة الاسلامية محكوم سلفا بقواعد وأحكام لا تملك الجماعة الإسلامية والهيئات الحاكمة التى تمثلها إلا العمل فى حدودها، ومن هنا فإن المشروعية الاسلامية تتسم بالثبات، كما أنها مشروعية مطلقة واضع قواعد محكمة يجب أن تسود بحيث تخضع لها سائر القواعد كما يجب أن تتشكل تصرفات الهيئات الحاكمة وفقا لها.

---

(١) يراجع فى هذا المعنى — الامام أبو الأعلى المودودى — نظرية الاسلام وهدية ص ٣٣ وما بعدها. وأستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد — نظرات حول الفقة الدستورى فى الاسلام ص٤١ والدكتور محمد عبدالله العربى نظام الحكم فى الاسلام ص٢٣

المبحث الثانى

نطاق مبدأ المشروعية فى الفقه الاسلامى

تمهيد :

الشريعه الاسلامية خاتم الشرائع ، مصداقاًلقوله عز وجل « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام دينا(١) » . ولكونها خاتم الشرائع فإن من المحتم أن تضم القواعد والأحكام التى تصلح لكل زمان ومكان ، وتحت أى ظرف يوجد فيه المسلمون وترتيبا على هذه القاعدة نجد الشريعة الاسلامية قد حوت نوعين من الأحكام ، قواعد قطعية تمثل ثباتا مطلقا بحيث يجب تطبيق هذه القواعد كما هى دون تدخل أو إرادة من الهيئات الحاكمة أو من المحكومين وقواعد أخرى عبارة عن أصول كلية وقواعد شاملة تستطيع الهيئات الحاكمة فى إطارها أن تستنبط القواعد والاحكام التى تتلاءم مع الظروف التى توجد فيها الدولة الأسلامية وهو ما سوف نتولى بيانه عند الحديث عن الأختصاص والسلطة، كما أن المشروعية الإسلامية لها وجهان، الأول ينصرف لحالة السعة والإختيار والثانى ينصرف على حالة الضرورة وهو ما سنتولى بيانه عند الحديث عن مدى نفاذ المشروعية الأسلامية وعلى ذلك نقسم هذا المبحث إلى المطلبين الآتين .

---

(١) سورة المائدة آية (٣)

المطلب الأول :ـــ بين السلطة والاختصاص فى الفقه الإسلامى

المطلب الثانى :ـــ مدى نفاذ المشروعية فى الفقه الإسلامى

المطلب الأول

بين السلطة والاختصاص

فى الفقه الاسلامى

قررنا فيما سبق أن المشروعية الإسلامية تحوى نوعين من القواعد ،قواعد ، قطعية تمثل عنصر الثبات المطلق والمسائل التى تتضمنها هذه القواعد تتعلق أساسا بالنظام الأساسى للدولة الإسلامية مثل مسائل العقائد والعبادات وكل ما يدخل فى النظام العام والآداب العامة للدولة الإسلامية وهذه المسائل بحسب طبيعتها قواعد لاتختلف من زمان إلى آخر كما أنها قواعد لامدخل للارادة البشرية فيها بحيث لايجوز للهيئات الحاكمة كما لا يجوز للجماعة الإسلامية تغييرها أو تبديلها أو تأويلها تأويلا يحد من تطبيقها وأغلب هذه المسائل مسائل تتعلق بالعقيدة والايمان وهى التى سنطلق عليها الاختصاصات الدينية وإلى جانب هذه القواعد، توجد مجموعة من القواعد الشاملة والأصول الكلية تضع إطارآعاما لتصرفات السلطة الحاكمة والجماعة الإسلامية إلا أنه فى داخل هذا الاطار تملك الهيئات الحاكمة والجماعة الاسلامية أن تعمل إرادتها بحيث يكون لها فى نطاق هذه المسائل وفى حدود الاطار الذى حددته قواعد الشريعة (سلطة) وهذا يتم فى غالب الأمر فى نطاق المسائل السياسية التى تختلف باختلاف الزمان والمكان ومن هنا تتوفر للمشروعية الإسلامية صفتان لايتوفران لأى تشريع وضعى هما عنصر الثبات ، وعنصر التطور وعلى ذلك فان السلطات أو الهيئات الحاكمة فى الدولة

الإسلامية فى نطاق المشروعية الإسلامية إما أن تمارس إختصاصا وهذا يتم فى كل المسائل القطعية ، أو تعمل سلطة وهذا فى كل مسألة لم يرد فيها نص قطعى أو كان النص الذى ورد فيها نصا ظنيا ، كما يتحقق فى كل الحالات التى لا يوجد فيها نص لأنه فى هذه الحالة ، يتحتم اللجوء إلى القواعد الشاملة ، والأصول الكلية التى قررتها الشريعة الإسلامية لاستنباط الأحكام التى تطبق على هذه الحالات .

وعلينا أن نبين أولا : — وظائف الهيئات الحاكمة فى الدولة الإسلامية فى ظل الاختصاص والسلطة ،وثانيا عنصرا الثبات والتطور فى قواعد المشروعية الإسلامية .

أولا : — وظائف الهيئات الحاكمة فى ظل الاختصاص والسلطة

تنحصر وظائف الهيئات الحاكمة فى النظم المعاصرة ، فى المسائل السياسية والادارية والاقتصادية والقضائية ، وهى فى العادة لا تمارس أى أختصاصات دينية ،كما أن سلطات الدولة فى هذه النظم تسعى فى العادة إلى تحقيق غايات وأهداف معينة ليس من بينهـــا تحقيق ما يتطلبه التشريع السماوى من غايات وأهداف .

أما السلطة السياسية فى الدولة الإسلامية فتهدف إلى جانب الاهداف التى تنشد تحقيقها السلطة السياسية فى النظم المعاصرة ، إلى تحقيق أهداف وغايات إستهدف المشرع الإسلامى تحقيقها ، وحتى فى نطاق الأهداف التى قد تتشابه مع ما تنشده السلطة السياسية المعاصرة فإن التشابه ليس كاملا ذلك أن الشارع الإسلامى وضع جملة من القيود والضوابط من المحتم أن تتشكل الأساليب التى تتخذها السلطة السياسية فى الدولة الإسلامية وفقا لها ، بحيث يجب

أن تتفق مع ما تقضى به الشريعة الإسلامية بأدلتها التفصيلية وقواعدها الكلية وأصولها الشاملة .

والأهداف الدينية التى ينشدها الشارع ويبغى تحقيقها تتقدم على غيرها من الأهداف الأخرى وتأخذ الأولوية فى التطبيق ، بل أنها تعتبر فى المقام الأول وسيلة إلى تحقيق الثانية وضمانة من الضمانات اللازمة لكفالة تطبيقها ووضعها موضع التنفيذ فى الدولة الإسلامية .

لذلك فان السلطة السياسية فى الدولة الإسلامية وهى فى تطبيقها للمشروعية الإسلامية ، تمارس نوعين من الوظائف — إختصاصات دينية ، وسلطات سياسية(١).

هذان الإلتزامان يجب على الحكومة فى الدولة الإسلامية كفالتهما والعمل على تحققهما بحيث تكون سائر الوظائف فى الدولة الإسلامية يراعى فى أدائها ما جاءت به الشريعة الإسلامية من قواعد وأحكام .

ذلك أن الشريعة الإسلامية لم تقتصر على تنظيم العلاقة بين الإنسان وربه ، وإنما تعدت إلى تنظيم العلاقة بين الانسان ونفسه ، والانسان وغيره — سواء أكان هذا الغير أفراد المجتمع ذاته ، أو المجتمع ممثلا فى السلطات العامة .

وليس معنى تقريرنا بأن السلطة السياسية تكفل نوعين من الوظائف أحداهما دينية والأخرى سياسية ، أن هناك فصلا بينهما ، ذلك أن الشريعة الاسلامية لا تقر هذا الفصل أو تعترف به ، فقد حوت مجموعة من القواعد والاحكام

---

(١) السنهورى — المصدر السابق ص٢١.
— إبن خلدون — المقدمة جـ٢ ص٥١٦ ، ٥١٧ .
— الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد ١١٤ ، ١١٥ .

تغطى سائر مجالات الحياة البشرية المختلفة ، فأوجدت مجموعة من النظم يحدد السلوك البشرى وفقا لها ، وليس هناك مكان فى الشريعة للقول بأن لكل من الدين والحياة مجالا خاصا يختلف عن المجال الذى يعمل فيه الآخر فالوظائف السياسية التى تقوم بها السلطة السياسية ترتبط إرتباطا وثيقا بالاختصاصات الدينية ويمثل الترابط هذا، سمة أساسية من السمات التى تتميز بها السلطة السياسية فى الدولة الاسلامية ، ولايعنى القول بالفصل بين الدين والسلطات السياسية إلا أن نجيز أن تتجرد الحكومة من دين الأمة وهو فى حد ذاته ، لايتفق مع الايمان بأن الدين منزل من عند الله وأن أحكامه المذكورة فى الكتاب والسنة أحكام الله المبلغة بواسطة رسوله ، وكل من أشار بمبدأ الفصل إلى المجتمع ، فهو إما مستبطن للالحاد ، وإما ... جاهل بمعنى فصل الدين عن الدولة ومغزاه(1).

أما عبد الغنى سنى وهو أحد فقهاء الترك فيرى خلاف ذلك ويدافع عن مبدأ الفصل بين الاختصاصات الدينية والسلطات السياسية وفى ذلك يقول عبد الغنى سنى فى مقدمة الكتاب الذى وضعه المجلس الوطنى الكبير بتركيا إبان أزمة الخلافة العثمانية وخلال سنوات احتضارها فى تركيا وبعد أن جرد السلطان عبد المجيد بن عبد العزيز من كل سلطاته السياسية : « ولكن حادثة فصل السلطة عن الخلافة ، قوبلت عند البعض بالاستغراب ، وانتقدها الآخرون ومنهم بعض العلماء والمتشرعين ، وقام منهم من فندها وادعى أنها مخالفة للأحكام والقواعد الشرعية » ويقرر بعد ذلك أن الخلافة العثمانية كانت إسمية وقولية لا يتعدى نفوذها حدود السلطنة العثمانية لأن الخليفة مع حيازته للسلطة السياسية فانه كان لا يستطيع أن يقيم علاقات مع أى دولة خارج حدود تركيا ولهذا كانت الخلافة

---

(1) الشيخ مصطفى صبرى — موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين ج٤ ص ٢٩١ — ٢٩٤ .

عبارة عن اسم بلا فعل ، أما بعد أن رفعت السلطة السياسية ، فقد أصبح بصفته خليفة على المسلمين كافة ، مرتبطا فعلا وبلا أدنى مانع بالأمم الإسلامية كلها وأمسى حرا فى تأسيس العلاقات من حيث واجباته الدينية والإجتماعية والأدبية، وهى لا يستهان بها لما تحتوى عليه من الوظائف التى يقوم بها لخدمة الدين والملة الإسلامية من الواجبات التى تتولد بين شعوبها من الروابط وتقوى مقوماتها الإجتماعية والأخلاقية وتكمل ما ينقصها من الشعائر والآداب الإسلامية وتحى ما أماته فيهـــا من المزايا السياسية التى كان الإسلام يفاخر بها الأمم أيام شوكته » .

ثم يوضح أنه بعد الانهيار الذى حدث فى صرح الخلافة فانه لا يعتقد أن الشعوب الإسلامية سوف تمانع من الانطواء تحت سلطة الخليفة الدينية لأن ذلك سوف لا يمس سلطاتها السياسية .

وإذا كانت القاعدة أن الخليفة يملك سلطات سياسية واختصاصات دينية إلا أن ذلك كان ممكنا أيام الخلفاء الراشدين إلا أنه أصبح عديم النفاذ بعد عهدهم نتيجة لإتساع الدولة الإسلامية وانقسامها إلى ممالك ودول. وما لا يدرك كله لايترك كله ، وبما أن العمل بالشىء خير من إبطاله فيمكننا الآن أن نقول أن الخليفة يفوض قسما من واجباته إلى الملوك والأمراء والحكومات وهى السياسية والإدارية بمعنى أنه يستبقى الاختصاصات الدينية(١).

وإذا كان هذا مسلك الشارع الاسلامى فى الربط بين الدين والحياة دون إنفصام أو تعارض ، فان ذلك يرجع إلى كون الشارع ينظر إلى الكون نظرة

عبد الغنى سنى ــ مقدمة كتاب الخلافة وسلطة الأمة الذى وضعه المجلس الوطنى الكبير بتركيا وقام بتعريبه صاحب المقدمة صفحات د، و، ز، ح .

أو تعارض ، فان ذلك يرجع إلى كون الشارع ينظر إلى الكون نظرة واحدة ، فالدين والحياة كل لا يتجزأ ، لا يمكن أن نأخذ بجانب وندع الآخر ، لأنه لا يمكن أن تتحقق مقاصد الشارع وأهدافه بكفالة جانب واهدار آخر .

وفى هذا يقرر أستاذنا الدكتور محمد عبدالله العربى وأنه بغير تعاليم الاسلام يختل النظام الاقتصادى ، ويتسرب الفساد إلى أجهزته الحكومية ، وبغير التعاليم الحكومية يتعذر توجيه الأمة كوحدة واحدة لتحقيق غاياتها وأهدافها ومصالحها المشتركة كما يتعذر كفالة تطبيق ما تقتضى به تعاليم العقيدة »(١) .

والشارع الاسلامى فى تنظيم الإختصاصات الدينية فى غالب الأمر يقيد السلطة السياسية فى نطاقها تقيدا تاما ويسلبها كل تقدير أو إرادة وعلى خلاف ذلك فإن الشارع فى تنظيمه للسلطات السياسية كثيرا ما يحدد الإطار العام لممارسة السلطة ويترك لها دون ذلك سلطة تقديرية تضيق أو تتسع بحسب إرتباطها أو عدم إرتباطها بكيان الدولة الاسلامية ونظامها العام .

لذلك فإننا نميز فى نطاق القواعد التى تتضمنهـــا المشروعية الاسلامية بين الاختصاص والسلطة .

فالحكومة فى الدولة الاسلامية وإن كانت تمارس اختصاصات دينية وسلطات سياسية إلا أنها لا تملك أدنى سلطة بالنسبة للاختصاصات الدينية لأن الشارع يستقل بتنظيمها وفق قواعد الشريعة القاطعة والمحكمة ، بحيث يكون تصرف السلطات العامة بصددها مسبوقا بهذه القواعد ولا يمارس الاختصاص إلا وفق القيود والضوابط المرسومة بحيث يكون ممارسة الاختصاص وفقا لهما ، وبالشروط والاوضاع التى بينها الشارع ، ولا يجوز الادعاء فى نطاقها بأى سلطة كما لا يجوز

---

(١) محمد عبدالله العربى — نظام الحكم فى الاسلام ص ٣١ — ٣٨

أن تتدخل الهيئات الحاكمة فى أدائها إلا بالقدر الذى يؤدى إلى كفالتها والعمل على مراعاتها وتحقيقها فى الدولة الاسلامية(١) .

ومن ثم كان اختيارنا لاصطلاح « الاختصاص » للتعبير بمقتضاه عما يمارسه الخليفة والسلطات العامة فى الدولة الإسلامية من واجبات دينية ، ولكى نؤكد أن الهيئات الحاكمة لا تملك فى نطاقها أى سلطة روحية كما لا يملك أى سلطة تقديرية ، إنما تتكفل بتنفيذها ، باعتبارها تنوب عن الرسول صلى الله عليه وسلم وتخلفه فى السهر عليها ومراعاتها .

وما قررناه يرتب نتيجة هامة مؤداها أنه لا يجوز للمسلم أن يتلقى فى نطاق هذه الاختصاصات التى تتضمنها قواعد المشروعية الاسلامية أى أمر إلا على ضوء ما سنته له الشريعة من أحكام(٢) ، كما يترتب على هذه النتيجة نتيجة أخرى لا تقل عنها أهمية فى نطاق السلطة العامة وهى أن الفصل بين السلطة السياسية فى النظام السياسى الاسلامى والسلطة الروحية موجود منذ البداية ، وليس ثمة حاجة إلى مصلح لا تمامها ، لأن الله عز وجل بينها فى نصوص كتابه وعلى لسان نبيه بيانا قاطعا وقد جزم بذلك قوله عز وجل « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام دينا »(٣) .

وأنه لمن الزيف والمغالطة والبعد عن منطق الاسلام وأصوله القول بأن الاسلام لم يفصل بين السلطتين السياسية والروحية(٤) ، وعلى ذلك فاننا نرى كما ذهب

---

(١) السنهورى — الخلافة ص ١٤٢
(٢) رشيد رضا — الخلافة ص ١٢٤ — ١٢٥
(٣) سورة المائدة آية (٣)
(٤) السنهورى — الخلافة ص ١٤٢ — ١٤٣

إلى ذلك الامام محمد عبده وغيره من الفقهاء بأن السلطة السياسية فى النظام السياسى الاسلامى سلطة مدنية من كل الوجوه(١) .

وعلى ذلك فان الهيئات الحاكمة فى التزامها بالمشروعية الاسلامية لا تتمتع بأى سلطة روحيه على المسلمين ويترتب على ذلك نتيجتان :

النتيجة الأولى : أن السلطة السياسية فى الدولة الإسلامية ليس من بين من يمارسونها من الحكام ، من هو بالمعصوم ، أو محلا لتلقى الوحى، كما لا يوجد من يتمتع فى فهم الكتاب أو السنة بأى ميزة يتميز بها على سائر المسلمين ، إذا ما توفرت فيهم الشروط الخاصة بالمجتهدين(٢) .

النتيجة الثانية : أن الشريعة الإسلاميه لا تقر ولا تعترف بالنظريات الثيوقراطية التى حاولت أن تضفى على السلطة العامة صبغة من القدسية الالهية كما يرفض ما تدعيه الشيعة بناء على قولهم بالعصمة ، ورأيهم فى أئمتهم وفى هذا النطاق يقرر الكلينى « إن الامامة أصل الإسلام النامى ، وفرعه السامى، فبالامامة تمام الصلاة والزكاة ، والصيام والحج ، والجهاد ، وتوفير الفىء والصدقات ، وأمضاء الحدود والأحكام ، ومنع الثغور والأطراف ، الامام يحل حلال الله ، ويحرم حرام الله ، ويقيم حدود الله ، ويذب عن دين الله ، ويدعو إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة والحجة البالغة ، الإمام كالشمس الطالعة المجللة

---

(١) محمد عبده — الإسلام والنصرانية ص٦٧ والخلافة لرشيد رضا ص١٢٨ وأيضا أستاذنا الدكتور / أحمد كمال ابو المجد — نظرات حول الفقه الدستورى فى الإسلام ص ٣٤ .

(١) محمد عبده — الاسلام والنصرانية ص ٦٣ — ٦٧ — رشيد رضا — الخلافة ص ١٢٦ — سيد ساق — عناصر القوة الاسلام ص ١٤٥ .

بنورها العالم ، وهى فى الأفق بحيث لا تنالها الأيدى والأبصار ، والامام البدر المنير والسراج الظاهر ، والنور الساطع ، والنجم الهادى فى غياهب الدجى ، واجواز البلدان القفار ولجج البحار ، الإمام الماءالعذب على الظمأ ، والدال على الهدى ، والمنجى من الردى ... الإمام المطهر من الذنوب والمبرأ من العيوب، المخصوص بالعلم ، المرسوم بالحلم ، نظام الدين وعز المسلمين ...الإمام واحد دهره ، لا يدانيه أحد ، ولا يعادله عالم ، ولا يوجد منه بدل ، ولا له مثل ولا نظير ، مخصوص بالفضل كله من غير طلب منه ولا أكتساب بل أختصاص من المفضل الوهاب ... »(١)

كما يقرر محمد الحسين آل كاشف الغطاء « ولكن الشيعة الامامية تعتقد أن الإمامة منصب إلهى كالنبوة ، فكما أن الله سبحانه وتعالى يختار من يشاء من عباده للنبوة والرسالة ويؤيد بالمعجزة التى هى كنص من الله تعالى عليه « وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة » فكذلك يختار للامامة من يشاءويأمر نبيه بالنص عليه وأن ينصبه إماما للناس من بعده للقيام بالوظائف التى كان على النبى أن يقوم بها سوى أن الامام لا يوحى اليه كالنبى وانما يتلقى الأحكام منه مع تسديد إلهى ، فالنبى مبلغ عن الله تعالى والامام مبلغ عن النبى ، والامامة متسلسلة فى اثنى عشر كل سابق ينص على اللاحق ، ويشترطون أن يكون معصوما كالنبى عن الخطأ والخطيئة والا زالت الثقة به وكريمة قوله تعالى « أنى جاعلك للناس أماما قال ومن ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين » صريحة فى لزوم العصمة فى الامام لمن تدبرها جيدا ، وأن يكون أفضل أهل زمانه فى كل فضيلة ، وأعلمهم بكل علم ، لأن الغرض منه تكميل البشر وتزكية النفوس ، وتهذيبها بالعلم والعمل

---

(١) الكافى من الأصول حـ١ ص ٣٠٢

الصالح ... والناقص لايكون مكملا . . . والفاقد لا يكون معطيا ، فالإمام فى الكمالات دون النبى وفوق البشر ...[1] .

فمثل هذه النظريات الثيوقراطية تخرج بالسلطة العامة ومارسيها عن نطاق البشر وعن نطاق مساءلتهم أو حق الرقابة عليهم أو عدم خضوعهم للقانون، وأن ماقيل فى الفقه الاسلامى من بعض الفرق الاسلامية كالشيعة ، وما ادعاه بعض الخلفاء العباسيين فى هذا الصدد ، لايتفق مع أصول الاسلام وقواعده وروحه العامة ، بل يعد فى واقع الأمر إنتهاكا لهذه الأصول وتلك القواعد وخروجا على الأحكام التى تتضمنها[2] .

ولقد كان الماوردى دقيقا فى بيانه لمدلول الاختصاص والسلطة التى تدور حولهما قواعد المشروعية فى الفقه الإسلامى وما تفرضه هذه القواعد على الهيئات الحاكمة من وظائف وذلك حينما عرف الخلافة (الحكومة فى الدولة الاسلامية) فهى لاتعدو فى نظره أن تكون « حراسة الدين وسياسة الدنيا » وحراسة الدين تعنى ماتلتزم به السلطة السياسية فى الدولة الاسلامية فى نطاق الاختصاصات الدينية وماتلتزم به لايزيد عن دور الحراسة[1] ، لا تملك أن تنقص أو تزيد فيما كلفت به من حراسة ، وهى ما يعنى أن الهيئات الحاكمة فى الدولة الاسلامية لايزيد دورها عن دور « الوكيل المنفذ » بالنسبة للإختصاصات الدينية ، كما يعبر هذا

---

(1) أصل الشيعة وأصولها ص ١٢٨ — ١٢٩ وأيضا الشهرستانى ـ الملل والنحل جـ١ ص ٢١٩

(٢) أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد — المصدر السابق ص ٣٤

(1) الماوردى — الأحكام السلطانية ص ٥ والقلقشندى — مآثر الإنافة جـ١ ص ١٣

التعريف عن السلطة التقديرية الواسعة فى نطاق السلطات السياسية « سياسة الدنيا » وهو الأمر الذى أكده الدكتور السنهورى(1) . غير أن الشارع الاسلامى وإن كان بتقييده للمشروعية الإسلامية قد منح الهيئات الحاكمة فى الدولة الإسلامية سلطة تقديرية واسعة فى نطاق السلطات السياسية ، إلا أنه ، كما سنوضح تفصيليا ، قد وضع الضوابط الدقيقة التى تحول دون مخالفة قواعد المشروعية الاسلامية ، أو الانحراف فى إستعمال السلطة أو التجاوز بها عن المصلحة الأساسية التى إستهدف الشارع الاسلامى تحقيقها .

ثانيا : الثبات والتطور ومبدأ المشروعية فى الشريعة الاسلامية

الأدلة الشرعية — أى مصادر الأحكام فى الفقه الاسلامى — نوعان : أدلة سمعية أى نقلية وهذه الأدلة طريقها النص الوحى ، وأخرى عقلية وهى التى تحتاج إلى نظر وتدبر بالعقل غير أن هذا التقسيم الذى تعارف عليه رجال أصول الفقه الاسلامى لايعنى أن العقل وحده يمكن أن يكون مصدرا للاحكام فى الشريعة الاسلامية ، فهذا مرفوض من معظم رجال الفقه فى المذاهب الاسلامية المختلفة(2) ، ويرجع ذلك إلى أن الحاكم هو الله عز وجل ، وأن العقل ليس له أن يشرع الأحكام ولا يضع التكليفات . ومرد ذلك كله إلى ما إنتهينا إليه فى نظرية السيادة فى الفقه الاسلامى حيث تتجسد هذه السيادة فى الذات الإلهية ، فإليها يرجع كل أمر أو نهى وكل تصرف ، بحيث تتحدد مشروعية التصرفات

---

(1) د. السنهورى — الخلافة ص١٤٢

(2) أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة أصول الفقه ص٦٦ ، ٦٧ والشيخ زكى الدين شعبان أصول الفقه ص ١٦ ، ١٧

والأفعال بحسب موافقتها لأوامر الشارع التى تعبر عنها أدلة الأحكام فى الشريعة الاسلامية ، سواء كانت هذه التصرفات والأفعال صادرة من السلطات العامة أو من الافراد على حد سواء .

وإذا كنا نقرر أن العقل أو الإرادة البشرية وحدها لا يمكن أن تكون مصدرا للأحكام فى الفقه الاسلامى ، فإن ذلك لا يعنى إستبعاد العقل أو الإرادة البشرية من نطاق الأحكام الشرعية ، وذلك يرجع إلى أن كلا من الأدلة العقلية يفتقر كل منهما للاخر ولاغنى له عنه فالاستدلال بالمنقول أو السمع يحتاج إلى النظر والتدبر بالعقل ، كما أن الاستدلال بالمنقول أو السمع يحتاج بدوره إلى الدليل لانه لا يعتبر صحيحا فى نظر الشارع مالم يستند إلى نص لأن العقل وحده لا مدخل له فى تشريع الأحكام فى الفقه الاسلامى(٢) .

ومن ثم فإن للعقل استنادا على الأدلة الشرعية ، وفى الاطار الذى حددته له هذه الادلة أن يستنبط الأحكام من مصادرها التفصيلية وهو الأمر الذى يؤدى بنا إلى القول بأن مصادر الأحكام فى الشريعة الاسلامية ترجع جميعا إلى مصدر واحد وهو النصوص ، سواء أكانت نصوص القرآن الكريم أم نصوص السنة النبوية وكل المصادر الأخرى تنبعث منهما وتعتمد عليهما(٢) .

وعلى ذلك فمصادر الشريعة الإسلامية غير النصوص لا يبدأ عملها إلا حيث لا يكون هناك نص فى القرآن الكريم أو السنة النبوية وذلك يرجع إلى كون النصوص لم تتضمن تفصيلات لكل جزئيات الحياة ووقائعها المتجددة وإنما إقتصرت الأدلة النقلية فى معظم الحالات على تقرير القواعد العامة والأصول الشاملة بحيث

---

(١) أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة — المصدر السابق ص ٧٠

(٢) أستاذنا الشيخ محمد أبو زهرة المصدر السابق ص ٧٢ .

يظل الباب مفتوحا عن طريق الاجتهاد لتفى الشريعة الاسلامية بحاجة البشرية في كل زمان ومكان ، ومن هنا كان إقتصار الادلة على القواعد العامة لأن ذلك يرجع لإعتبارات تتعلق بأبدية الشريعة الإسلامية وخلودها وضرورة إحتوائها لكل وقائع الحياة وتطوراتها بحيث يجب على مجتهدي الامة إستنباط الأحكام الشرعية بحيث تحتوى النصوص فى النهاية لكل وقائع الحياة وتطوراتها المختلفة .

وإلى جانب أن مصادر الشرعية فى الفقه الاسلامى تنقسم إلى مصادر سمعية وأخرى عقلية فإن المصادر السمعية قد تكون قطعية أو ظنية . والأدلة القطعية قد تكون قطعية الثبوت والدلالة وهذه لا مجال للاجتهاد فى نطاقها بحيث يجب تطبيقها والعمل بمقتضاها دون حذف أو إضافة أو تغيير أو تبديل وفى الجملة فان الأدلة من هذا النوع لا مدخل للادارة البشرية فى نطاقها فلا إجتهاد مع وضوح النص . وهذه النصوص هى التى أطلق عليها بعض الفقهاء المعاصرين « حدود الله الجامدة »(1) . والجمود إصطلاح تعارف عليه شراح القانون الدستورى الدلالة على النصوص الدستورية التى يحظر المشرع الدستورى تعديلها أو تغييرها أو إلغائها . كما قد تكون الأدلة ظنية لعدم قطعية الدلالة ،أو الثبوت ، أوالدلالة والثبوت معا . والأدلة ظنية الدلالة تتولى فقهاء الأمة ومجتهدوها تحديد مراد الشارع منها .

وعلى ذلك فاننا نجد مصادر الشريعة الاسلامية تتصف بصفتين أساسيتين هما الثبات والتطور ، وتمثل الأدلة النقلية — الكتاب والسنة — عنصر الثبات

(1) أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد — نظرات حول الفقه الدستورى فى الاسلام ص٤٣ — ٥٤ .

وخصوصا الجانب القطعى منها وتمثل باقى المصادر الأخرى وهى : الاجماع ، والقياس ، والاستحسان ، والمصالح المرسلة ، والاستصحاب ، العرف ، وشرع من قبلنا ، ومذهب الصحابى ، وعمل أهل المدينة ، عنصر التطور بين هذه المصادر وذلك بغض النظر عن إختلاف وجهة نظر المذاهب الاسلامية فى العمل ببعض هذه المصادر .

وبتوفر هذين العنصرين لمصادر الاحكام فى الشريعة الاسلامية إستطاعت أن تقف صامدة لكى تجابه كافة التطورات التى تطرأ على المجتمع الاسلامى فى أى زمان ومكان بحيث تمكن هذه المصادر المجتهدين من رجال الفقه الاسلامى استنباط الأحكام التى تنتظم وقائع الحياة ومتطلباتها والتى لا يوجد لها نص فى القرآن أو السنة .

المطلب الثانى

مدى نفاذ مبدأ المشروعية فى الفقه الاسلامى

« نظرية الظروف الاستثنائية »

أشرنا فيما سبق لمبدأ المشروعية فى الفقه الاسلامى وما يترتب على هذا المبدأ من ضرورة خضوع السلطات العامة والأفراد للقانون الاسلامى . على أن ذلك يرتبط أساسا بحالة السعة والاختيار ، بحيث إذا طرأ على المجتمع الاسلامى ظرف من الظروف الاستثنائية يجعل من المتعذر تحقيق المصالح والغايات المبتغاة من وراء النصوص التى قررت للظروف العادية ، فان الوضع هنا يحتم مواجهة هذا الظرف الاستثنائى بقواعد أخرى تتلاءم مع الأوضاع الاستثنائية التى طرأت على المجتمع الاسلامى .

وهذه القواعد الاستثنائية لا تعد كما هو الأمر فى الشرائع الوضعية خروجا على

على مبدأ الشرعية أو استثناء عليه ، وانما تعد هذه القواعد الوجه الثاني المشروعية الذى قررة الشارع الحكيم للظروف غير العادية .

وسواء كنا فى حالة السعة والاختيار ، أو كنا بصدد حالة من حالات الضرورة ، فإنه يجب على الأمة الاسلامية الطاعة والامتثال لما تقرره السلطة العامة من قرارات طالما إلتزمت هذه السلطة بقواعد القانون الإسلامي التى قررت للظروف العادية أو لم تتجاوز الحدود التى تفرضها الضرورة فى الظروف غير العادية . وعلينا الآن أن نوضح ماهيه حالة الضرورة أو نظريه الظروف الإستثنائيه ، ثم أساس مشروعيتها ، الأدلة عليها وضوابط الضرورة أو شروطها وفى النهاية نتعرض للآثار التى تترتب على حالة الضرورة .

أولا :- ماهية حالة الضرورة « نظرية الظروف الاستثنائية »

نظرية الضرورة أو الظروف الإستثنائية فى الفقه الإسلامى ، ليست قاصرة على تصرفات السلطات العامة ومدى إلتزامها بالقواعد التى وضعت للظروف العادية فى القانون الإسلامى ، وانما تنصرف أيضا على جميع التصرفات التى فرضها الشارع على الحكام أو المحكومين على حد سواء بحيث ترتب أثارها على جميع التكاليف غير أن يلاحظ أن الجانب الذى يتعلق بالضرورة الذى تتعرض لها السلطات العامه — الدولة — لم يحظى بالعنايه اللازمة من جانب الفقهاء .

ومقتضى هذه النظرية أن بعض التصرفات التى تعتبر غير مشروعة فى حالة السعة والاختيار تعتبر مشروعه وجائزة شرعا إذا ماحتمت الضرورة ذلك وفى مجال السلطة العامة فان ذلك يعنى أن بعض القرارات التى تعتبر غير مشروعة فى الظروف العاديه يمكن أن تكون مشروعه وجائزة إذا ثبت أنها لازمه لحماية

المصالح الأساسية للمجتمع الاسلامى نظرا للظروف غير العادية التى يمر بها المجتمع الاسلامى بحيث تتعرض الدولة الاسلامية للخطر إذا لم تأخذ بما تقضيه الضرورة من أحكام(١) :

فالمسلم به أن شرط جميع التكاليف الشرعية التى قررها الشارع الحكيم هو قدرة المكلف على إتيانها ، فما لا قدرة للمكلف عليه لا يسوغ أن يكلف به شرعا(١) ويستوى فى تحقق شرط القدرة — فيما نرى — الأفراد والسلطات العامة فى الدولة الاسلامية .

وتعتبر الشريعة الاسلامية بحق أسبق الشرائع فى الأخذ بنظرية الضرورة « الظروف الاستثنائية » كما وضعت لها القواعد المحكمة التى تكفل الوقوف عند حد الضرورة ، بل وجعلت منها أيضا الوجه الثانى للمشروعية ، وبمقتضاها تملك السلطة العامة حفظا للمصالح الأساسية للمجتمع الاسلامى إصدار القرارات التى توجبها الضرورة والتى تخالف الأحكام التى قررها الشارع للظروف العادية بحيث لا تعتبر هذه القرارات اعتداء على مبدأ المشروعية وإنما تعد هذه القرارات مشروعة ومرتبة لكافة آثارها باعتبارها الشرعية اللازمة والواجب تطبيقها أعمالا لما تقتضيه الضرورة ، وذلك لأن حدود المشروعية فى الظروف الاستثنائية لابد وأن تختلف عن حدودها فى الظروف العادية .

ثانيا : — الاساس الذى تستند عليه نظرية الظروف الاستثنائية

تستند نظرية الظروف الاستثنائية إلى أصلين أساسين هما

الاصل الأول : « وهو فكرة الضرورة » التى تقرها وتعترف بها كافـــة

---

(١) الدكتور وهبه الزحيلى — نظرية الضرورة الشرعية ص ٦٩

(٢) الشاطبى — الموافقات ج٢ ص ١٠٧

الشرائع السماوية ، كما تقرها أيضا كافة التشريعات الوضعية وتعتبر من الركائز الأساسية التي ينبني عليها تشريع الأحكام في الشريعة الاسلامية .

والضرورة في الشريعة الإسلامية تعتبر سببا من أسباب « الرخصة » التي هي الوجه الثاني للمشروعية - كما أسلفنا - والتي قررت من قبل الشارع الحكيم تيسيرا على العباد ولرفع الحرج عنهم ، إذا ما نظرنا إلى ماتقتضيه الضرورة من احكام في جانب الأفراد ، أو لاتخاذ اجراءات إستثنائية خلافا للقواعد العادية من قبل السلطة العامة في مواجهة الأفراد إذا ما نظرنا إلى ماتستوجبه الضرورة من أحكام في مواجهة السلطات العامة في الدولة الاسلامية .

والضرورة وإن كانت من أسباب المشقة التي تستوجب الترخيص والتخفيف إلا أن المشقة المترتبة على الضرورة بالغة الخطورة ، ويمكن أن يترتب عليها في مجال الأفراد الهلاك أو التلف ، وفي مجال التأثير على الدولة الاسلامية يمكن أن يترتب عليها تعريض مصالحها الأساسية للخطر أو الضياع .

وقد عرف البعض الضرورة بأنها « الحالة التي تطرأ على الانسان بحيث لو لم تراع لجزم أو خيف أن تضيع مصالحه الضرورية » وهي : الدين، والنفس، والمال، والعقل ، والعرض .(1) ولا شك أن هذا التعريف قاصر على الضرورة التي يواجهها الأفراد وتقتضي التخفيف والتيسير ولا تنصرف على حالة الضرورة أو الظروف الاستثنائية التي تتعرض لها الدولة الاسلامية وتستوجب العدول عن الحكم الأصلي إلى ما تستوجبه الضرورة . على أن يجب أن نلاحظ أن الضرورة في هذه الحالة

---

(1) الدكتور يعقوب عبد الوهاب الباحسين - رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الشريعة سنة ١٩٧٢ بعنوان « رفع الحرج » ص ٥٠٤ وما بعدها .

أى فى حالة تعرض الدولة الاسلامية إلى ظرف من الظروف الاستثنائية التى تعرض مصالحها الأساسية للخطر قد تقتضى العدول من حكم إلى ما هو أشد منه بمعنى أن الضرورة إذا كانت فى نطاق الأفراد قد تقضى التخفيف والتيسير إلا أنها بالنسبة للدولة الاسلامية قد تفرض أتخاذ إجراءات أستثنائية كتقييد الحريات أو إتخاذ إجراءات رادعة أو تشديد العقوبات إلى غير ذلك مما تفرضه الضرورة حفظا لكيان الدولة الاسلامية ومصالحها الأساسية وعلى ذلك فان الضرورة بالنسبة للدولة الاسلامية تنصرف إلى كل حالة إستثنائية تطرأ على الدولة الاسلامية بحيث لو لم تراعيها لجزم أو خيف أن تتعرض مصالحها الأساسية للخطر أو الضياع على أنه يجب أن نلاحظ أن هذا الجانب من هذه النظرية لم يلق عناية الفقهاء فى الفقه الاسلامى وإن كانت الضرورة التى تستوجب التخفيف فى نطاق الأفراد قد لقيت عناية فائقة .

الأصل الثانى والأصل الثانى يرجع إلى كون الشريعة الإسلامية كما أجمع على ذلك فقهاء المذاهب الاسلامية المختلفة مناطها وأساسها « تحقيق المصالح الأساسية لجماعة المسلمين» سواء فى جانبها العقائدى أو فى جانب الأحكام العملية(١) فالأحكام فى الشريعة الاسلامية كلها تنبنى على تحقيق مصالح الجماعة الاسلامية فى المعاش والمعاد .

وعلى ذلك إذا تبين أن التمسك بالقواعد المقررة للظروف العادية وهى التى أطلق عليها الفقهاء « العزائم » سيترتب عليها ضياع المصالح الأساسية للمجتمع

(١) الشاطبى — الموافقات ج٢ ص٦

الاسلامى أو تعريضها للخطر ، وذلك لتحقق ظرف من الظروف غير العادية فإنه فى هذه الحالة لامناص من العدول عن هذه الأحكام إلى ماتستوجبه الظروف الاستثنائية أى العمل بمقتضى « الرخصة »

وهو ماقرره الامام العظيم ابن القيم الجوزية حيث يروى مناظرة حول إختلاف العلماء فى العمل بالسياسة بين أبى الوفاء ابن عقيل وبين بعض الفقهاء « فقال ابن عقيل : العمل بالسياسة هو الحزم ، ولا يخلو منه إمام ، وقال الآخر لاسياسة إلا ماوافق الشرع ، فقال ابن عقيل : السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد ، وإن لم يشرعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نزل به وحى ، فإن أردت بقولك : « لاسياسة إلا ماوافق الشرع » أى لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح ، وإن أردت ما نطق به الشرع ، فغلط وتغليط للصحابة ؛ فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والمثل مالا يجحده عالم بالسير ، ولم يكن إلا تحريق المصاحف كان رأيا إعتمدوا فيه على مصلحة ، وكذلك تحريق « على » كرم الله وجهه الزنادقة فى الأخاديد ، ونفى عمر لنصر بن حجاج » ثم يقرر ابن القيم « هذا موضع مزلة أقدام ، ومضلة أفهام وهو مقام ضنك فى معترك صعب ، فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود ، وضيعوا الحقوق ، وجرءوا أهل الفجور على الفساد ، وجعلوا الشريعة قاصرة لاتقوم بمصالح العباد وسدوا على أنفسهم طرق صحيحة من الطرق التى يعرف بها المحق من المبطل ، وعطلوها مع علمهم وعلم الناس بها أنها أدله حق ، ظنا منهم منافاتها لقواعد الشرع ، والذى أوجب لهم ذلك نوع تقصير فى معرفة حقيقة الشريعة والتطبيق بين الواقع وبينها ، فلما رأى ولاة الأمر ذلك وأن الناس لايستقيم أمرهم إلا بشىء زائد على مافهمه هؤلاء من الشريعة فأحدثوا لهم قوانين سياسية ينتظم بها مصالح العالم ، فتولد من تقصير أولئك فى الشريعة وإحداث

هؤلاء ما أحدثوه من أوضاع سياستهم شر طويل ، وفساد عريض ، وتفاقم الأمر ، وتعذر استدراكه ، وأفرط فيه طائفة أخرى فسوغت منه ماينافض حكم الله ورسوله ، وكلا الطائفتين أتيت من قبل تقصيرها فى معرفة مابعث الله به رسوله ؛ فإن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط ، وهو العدل الذى قامت به السماوات والأرض ، فاذا ظهرت أمارات الحق ، وقامت أدلة العقل ، وأسفر صبحه بأى طريق كان ؛ فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره ، والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته فى نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التى هى أقوى منه وأدل وأظهر ، بل بين بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل ، وقيام الناس بالقسط ، فأى طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها ، والطرق أسباب ووسائل لاتراد لذواتها ، وإنما المراد غاياتها التى هى المقاصد ، ولكن نبه بما شرعه من الطرق على أسبابها وأمثالها ، ولن تجد طريقا من الطرق المثبتة للحق إلا وهى شرعة وسبيل للدلالة عليها ، وهل يظن بالشريعة الكاملة غير ذلك ؟ »(1) ويترتب على ماقرره ابن القيم مجموعة من النتائج أهمها أن السياسة العادلة هى التى ترتبط دائما وأبدا بغايات الشارع ومقاصده بشرط أن لا تخالف ما نطق به الشرع أى لا تخالف نصا من نصوص الشرع وليست — كما يقرر ابن القيم — ما نطق به الشرع ، لأننا لو ربطنا السياسة العادلة بالنص الذى يجيزها لا تسم العمل بالبطلان وعدم المشروعية طالما أنه لا يوجد نص يجيزه حتى ولو كانت هذه السياسة ضرورية لتحقيق مقاصد الشارع ، وما إنتهى إليه ابن القيم يوسع من نطاق الشرعية بحيث لا تقتصر على مجال النصوص فى القرآن أو السنة وإنما تتسع على أى أجراء لازم

---

(1) ابن القيم : أعلام الموقعين — ج ٤ ص ٣٧٢ ، ٣٧٣

لتحقيق مقاصد الشارع وغاياته حتى ولو لم يجيء به نص فى القرآن أو السنة ، وعلى ذلك فان الضرورة لو اقتضت إتخاذ إجراء ما يحقق غاية الشارع فان هذا الاجراء مشروع طالما أنه يحقق مصلحة أو يدرأ مفسدة تحدق بالمجتمع الاسلامى ومسلك الصحابة واضح فى هذا كحرق على رضى الله عنه للزنادقة ، ونفى انصر بن حجاج ·

٢ ــ أن القول بضرورة أن يستند كل إجراء تقتضيه المصلحة العامة للمجتمع الاسلامى على نص محدد فى القرآن أو السنه يمكن أن يؤدى إلى مخاطر جسيمة على المجتمع الاسلامى كتعطيل الحدود وضياع الحقوق وجرأة أهل الفجور على الفساد ، كما يجعل الشريعة قاصرة عن الوفاء بمصالح العباد إلى آخر ما قرره الامام ابن القيم وعلى ذلك إذا طرأت على المجتمع الاسلامى ظروف غير عادية فإن ذلك يسوغ للحكومة الاسلامية إتخاذ أى إجراءات تتطلبها هذه الظروف درءا للمخاطر التى يمكن أن تترتب إذا لم تواجه هذه الظروف أو إذا تمسكنا بالنصوص التى وضعت للظروف العادية ·

ثالثا : أدلة مشروعية العمل بأحكام الضرورة :

تضافرت الأدلة فى مصادر الشريعة الاسلامية المختلفة على إثبات هذا الأصل ــ العمل بالضرورة ــ سواء فى القرآن ، أو السنة ، أو الاجماع ، أو القواعد والأصول العامة فى الشريعه الإسلامية وفيما يلى نقتطف نصوصا من هذه المصادر

١ ــ القرآن الكريم

توجد نصوص كثيرة فى القرآن الكريم تعطى للضرورة أحكاما تغاير الأحكام المقررة للظروف العادية ــ وقت السعة والاختيار ــ وتؤكد هذه النصوص جميعها أن الشريعة الاسلامية لا يعد من مقاصدها التكليف بما لا يطاق

أو التكاليف بما فيه مشقة زائدة ، ومن هذه الآيات قوله عز وجل « وما جعل عليكم في الدين من حرج » (١) ويريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر »(٢) « يريد الله أن يخفف عنكم » (٣) « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم » (٤) « فمن إضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه » (٥) فهذه الآيات تدل دلالة كافية على أن الشارع الحكيم أقام الشريعة على مبدأ التخفيف والتيسير دون أن يكون هدفه إعنات المكلفين أو إيقاعهم في حرج .

ثانياً : السنة النبوية :

وقد أكدت السنة النبوية أيضا هذا الأصل العام بنصوص عديدة منها قوله صلى الله عليه وسلم « بعثت بالحنيفية السمحة » (٦) أى بالشريعة السهلة التى تعدل عن الباطل إلى الحق ، وقوله صلى الله عليه وسلم « ان الله شرع الدين فجعله سهلا سمحا واسعا ولم يجعله ضيقا » (٧) وقوله صلى الله عليه وسلم أيضا « إن خير دينكم أيسره ، إن خير دينكم أيسره » (٨) . وعن عائشة رضى الله عنها قالت « ما خير النبى صلى الله عليه وسلم بين أمرين إلا إختار أيسرهما مالم يكن بإثم فاذا كان الاثم كان أبعدهما منه » (٩) ، وقوله صلى الله عليه وسلم « إن الله يحب

---

(١) سورة الحج آية ٧٨ (٢) سورة البقرة آية ١٨٥
(٣) سورة النساء آية ٢٨ (٤) سورة المائدة آية ٦
(٥) سورة البقرة آية ١٧٣
(٦) السيوطى ، الجامع الصغير جـ ١ ص ٤٢٥ وأيضا له الأشباه والنظائر ص ٨٤ .
(٧) السيوطى — الاشباه والنظائر ص ٨٥
(٨) السيوطى — المصدر السابق ص ٨٥
(٩) البخارى — صحيح البخارى جـ ٨ ص ١٩٨ ، ١٩٩ .

أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه »(١) وغير ذلك من النصوص العديدة فى كتب السنة التى تنفى الحرج عن المسلمين ، وتؤدى إلى إباحة الفعل مع كونه محظوراً فى الأصل ، إذ أدت الضرورة إلى ذلك (٢) .

ثالثا : الاجماع :

وقد أجمع المسلمون على عدم التكليف بما لا يطاق أو فيه مشقة زائدة غير مألوفة ، وهو ما يدل على أن الشارع لم يقصد من وراء التكاليف الشرعية تحقيق المشقة لأنه لو كان يقصد ذلك لترتب عليه التناقض والاختلاف فى أحكام الشريعة وذلك منفى عنها ، لأن عدم التكليف بما لا يطاق يعتبر أصلا من أصول الشريعة وقد ثبت أنها موضوعة على قصد الرفق والتيسير ، وذلك للنصوص القاطعة التى تؤدى إلى هذا الأصل العام على سبيل اليقين ، وعلى ذلك فإن الجمع بين القول بأن الشارع يقصد من التكاليف الشرعية المشقة ، وإثباتها فى الوقت ذاته على الرفق والتيسير يعد تناقضا ، وهو ما تنزهت عنه الشريعة (٣) . إلى جانب أن الإلتزام بالأحكام الشرعية منوط أساسا بالمصلحه التى يمكن أن تنشأ عنها بحيث إذا تغيرت الظروف وأيقن أن الحكم الشرعى سيترتب عليه مفسده لضرورة فإن الحكم الأصلى المقرر إبتداء فى هذه الحالة لا يكون واجب التطبيق إعمالا لما تقضى به الضرورة (٤) وعلى ذلك إنعقد الاجماع بين علماء الأمة الاسلامية فى المذاهب الاسلامية المختلفة على عدم وقوع المشقة غير المألوفة فى التكاليف

---

(١) رواه أحمد والبيهقى عن ابن عمر ، والطبرانى عن ابن عباس مرفوعا وعن ابن مسعود بنحوه موقوفا على الأصح (وهبه الزحيلى المصدر السابق ص ٣٧)

(٢) الشاطبى - الموافقات حـ ٢ ص ١٨٧

(٣) الشاطبى - الموافقات حـ ٢ ص ١٢٢ ، ١٢٣ .

(٤) عبد الوهاب خلاف - أصول الفقه وتاريخ التشريع الاسلامى ص ٧٧ ، ٧٨

الشرعية ، وهو ما يوضح أن القاعدة التى يتحتم ، إعمالها فى الظروف العادية ، قد يعدل عنها إلى غيرها فى حالة الضرورة حيث تستوجب هذه الحالة غير العادية عدم اعمالها .

رابعا : القواعد الكلية والأصول الشاملة فى الشريعة الاسلامية .

وإلى جانب القرآن والسنة والاجماع فان القواعد الكلية والأصول الشاملة التى إنبنت عليها الشريعة الاسلامية تؤدى إلى هذا الأصل العام . ومن هذه القواعد : « قاعدة أن الأصل فى المنافع الاباحة » و « قاعدة أن الأصل فى المضار التحريم » و « قاعدة أن المعجوز عنه فى الشرع ساقط » و « قاعدة أن المشقة تجلب التيسير » وقاعدة « الضرورات تبيح المحظورات » وغير ذلك من القواعد الكلية والأصول الشاملة التى تؤدى كلها إلى رفع الحرج وعلى عدم قصد الشارع التكليف بما لاتطيقه النفوس أو يؤدى إلى العنت . (١)

وعلى ذلك فان مصادر الشروعية كلها فى الفقه الاسلامى تجعل الضرورة حكما خاصا يختلف عن الحكم الأصلى المقرر للظروف العادية .

خامسا: شروط الضرورة وضوابطها:

قررنا فيما سبق أن الشريعة الاسلامية وضعت القواعد المحكمة التى تجعل من الضروره الوجه الثانى للمشروعية، وحتى لا يكون الهدف التحلل من الحكم الأصلى بحجة الضرورة فان الفقهاء وضعوا شروطا وضوابط محكمة الهدف منها التحقق من كون الحالة غير العادية تستدعى العدول عن الحكم المقرر إبتداء إلى غيره مما تتطلبه الضرورة وأهم الشروط التى وضعها الفقه الاسلامى لاعمال حكم الضرورة الشروط الآتية :

---

(١) د . يعقوب عبد الوهاب الباحسين . رسالته السابق الاشارة إليها ص ٤٧٣ وما بعدها ، وفى هذا المعنى وهبه الزحيلى — المصدر السابق ص٣٧، ٣٨

الشرط الأول : أن تكون الضرورة حالة:

بمعنى أن تكون الضرورة قائمة بالفعل لا منتظرة . فاذا كانت غير حالة فانها فى هذه الحالة تكون منتظرة أو متوهمة ، والتوهم لا يجوز أن ينبنى عليه العدول عن الحكم المقرر إلى غيره ، ولا يمكن أن يؤسس التخفيف على مجرد التخمين والتوهم ، ومن هنا فانه يشترط حدوث حالة غير عادية تجعل من المحتم مواجهتها باجراء استثنائى بحيث لو لم يتم مواجهتها بهذا الإجراء فانه يخشى فى نطاق الأفراد الهلاك أو التلف على النفس أو المال ، وفى نطاق السلطات العامة فى الدولة الاسلامية يخشى إحداث ضرر جسيم يؤثر على المصالح الأساسية للدولة الاسلامية ، على أنه يلاحظ فى هذا الشرط أنه يؤخذ بغلبة الظن حسب الوضع الطبيعى للامور والمألوف فاذا لم يكن هناك خوف على النفس أو المال أو مصلحة من المصالح المعتبرة بالنسبة للافراد ، أو لم يكن هناك ما يخشى على المصالح الاساسية للدولة الاسلامية ففى هذه الحالة لايجوز مخالفة الحكم الاصلى العام . (١)

الشرط الثانى يجب أن يكون من شأن هذه الظروف غير العادية أن تجعل من المستحيل — على الفرد أو السلطة العامة بحسب من يتعرض للحالة غير العادية — التصرف وفقا لقواعد المشروعية التى قررت لحالة السعة والاختيار . فاذا كان يمكن دفع الضرر بوسيلة أخرى غير مخالفة الحكم الاصلى ، أو كان يمكن توقى هذه الحالة دون ضرر ففى هذه الحالة لا يجوز العدول عن الحكم الأصلى ومن الأمثلة التى يتحقق بها هذا الشرط بالنسبة للافراد أن يوجد الشخص فى مكان لاتندفع ضرورته إلا بإرتكاب محرم ولا يوجد أمامه شىء من المباحات

---

(١) وهبة الزحيلى — المصدر السابق ص ٦٦ ، د . يعقوب عبد الوهاب المصدر السابق ص ٥١٢

يمكن أن يدفع عن طريقه الضرر عن نفسه ، وبالنسبة للسلطة العامة فى الدولة الاسلامية كما لو تعرضت لحرب أهلية أدت إلى تقييد حرية التنقل ، أو أزمة اقتصادية أدت بها إلى اللجوء إلى الإقتراض من الدول الأجنبية بالفائدة .

الشرط الثالث يجب أن يكون من شأن هذه الظروف غير العادية أن تجعل التصرف أمرا متعينا ، وبمعنى أدق فان الضرورة يجب أن تكون ملجئة بحيث يخشى ضياع المصالح الأساسية أو تعريضها للخطر سواء بالنسبة للافـــراد أو السلطات العامة .

الشرط الرابع أن يكون الضرر الناتج عن فعل المحظور أخف من الضرر المترتب على التمسك بالحكم الأصلى .

فالضرورة تقتضى الموازنة بين الأضرار المترتبة على الالتزام بحكم الاصل والأضرار التى تترتب على العدول عن هذا الحكم إلى ما تقتضيه الضرورة ، فإذا كانت الأضرار المترتبة على حكم الاصل أخف من الأضرار المترتبة على اللجوء إلى حكم الضرورة أو تساويها فإن العمل بحكم الاصل أولى فى هذه الحالة ولا يجوز العدول عنه ، أما إذا كان الضرر الناجم عن التمسك بحكم الاصل أشد وتترتب عليها خطورة بحيث تتحقق عـــند الموازنة بين الاضرار رجاحة الاضرار المترتبة على التمسك بها ، ففى هذه الحالة يتعين العمل بما تستوجبه الضرورة من أحكام . وعلى ذلك لايباح المحظور لضرورة إذا كان ذلك يترتب عليه الاخلال بمصلحة أساسية من المصالح المعتبرة ــ الدين، النفس، المال ، العرض، العقل ــ فلا يحل الزنا والقتل والكفر والغصب بأى حال ، لأن هذه مفاسد فى حد ذاتها والمعيار هنا هو الموازنة بين الأضرار ، فإذا كان الضرر الناجم عن التمسك بالقواعد العادية أشد من الضرر الناجم من العدول عنها جاز العدول ، وإلا فلا يجوز والسر فى ذلك كما يقرر البعض يرجع إلى تعارض المصالح وترجيح ما كان منها أهم .

الشرط الخامس أن العمل بأحكام الضرورة يجب أن يقتصر على الفترة الزمنية التي تقوم خلالها تلك الظروف بحيث لا تمتد بعد انتهائها ، وعلى ذلك فاذا زال الظرف الذي استوجب العمل بما تقتضيه الضرورة فيجب العودة فورا إلى حكم الاصل ويترتب على ذلك أن ما يجوز فعله بسبب عذر من الاعذار أي ظرف من الظروف غير العادية فان يفقد أساس مشروعيته بزوال الظروف غير العادية ويتحتم الرجوع فورا إلى حكم الاصل ، ومن هناك جاءت القاعدة الشرعية التي تقرر « ما جاز لعذر بطل بزواله[1] » .

الشرط السادس : أن تقدر الضرورة بقدرها فالضرورة إذا كانت تؤدي إلى العدول عن الحكم المقرر إبتداء إلا أن هذا العدول يجب أن يكون بالقدر الذي تتطلبه حالة الضرورة ، ومن ثم فان الضرورة لا تستوجب التحلل من قواعد المشروعية العادية تحللا كاملا ، وإنما يجب أن يكون بالقدر اللازم لمواجهة الظرف الإستثنائي بحيث يقتصر على الحد الأدنى أو القدر اللازم لدفع الضرر لأن إباحة الحرام كما يقرر البعض ضرورة والضرورة تقدر بقدرها والدليل على هذه القاعدة قوله عز وجل « فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه[2] » ، فالمقصود من قوله عز وجل « غير باغ » أي غير طالب له ، أو راغب فيه لذاته ، وقوله « ولا عاد » أي يتجاوز حد الضرورة وعلى ذلك فإن الجائز عند تحقق الضرورة هو مقدار ما يدفع به الضرورة فاذا تمدى حدود الضرورة إمتنعت الاباحة وتحقق الاثم بالقدر الذي تمدى فيه حدود الضرورة .

فاذا توفرت في الظروف غير العادية الشروط والضوابط السابقة فيترتب

---

(1) وهبة الأصيل (الزحيلي) المصدر السابق ص ٢١٩ وما بعدها ، د . يعقوب عبد الوهاب — المصدر السابق ص ٤١١

(2) وهبة الأصيل (الزحيلي) — المصدر السابق ص ٢٤١

على ذلك أن ترتب الضرورة آثارها وتصبح التصرفات الناجمة عنها مشروعة وجائزة .

النتائج التى تترتب على نظرية الظروف الاستثنائية .

يترتب على الأخذ بنظرية الضرورة ، فى نطاق ممارسة السلطة العامة جملة من الآثار أهمها : —

أولا : — أنه وإن كان الواجب فى الظروف العادية يحتم على المسلمين عدم طاعة قرارات السلطة العامة المخالفة للقانون الإسلامى لأنها باطلة ويجب التصدى لها وإبطالها لكونها قرارات معدومة ، إلا أن هذا الحكم يتغير فى الظروف غير العادية بحيث تعتبر هذه القرارات صحيحة ونافذة ومرتبة لآثارها القانونية طالما أنها صدرت نتيجة لما تفرضه الضرورة من أحكام بحيث يجب على المسلمين طاعتها والخضوع لأحكامها ، فحالة الضرورة هى التى تجعل المحظور مباحا ومشروعا وهذه القرارات لا تعتبر فى هذه الحالة خروجا عن نطاق المشروعية وإنما تعد الوجه الاخر لها الذى فرضه الشارع للظروف والأوضاع الاستثنائية التى فرضتها حالة الضرورة[1] ، بل قد يكون المحظور الذى أصبح مشروعا بمقتضى الضرورة مندوبا أو واجبا بحسب خطورة الحالة غير العادية وضرورة مواجهتها باجراءات استثنائية لدفع خطرها وحفظ المصالح الأساسية للدولة الإسلامية .

ثانيا : — أنه لما كانت الضرورة أمرا غير طبيعى ويخالف المألوف وطبيعة الأمور ، فكان طبيعيا أن تكون مؤقتة باعتبارها ظرفا غير عادى فان ذلك يحتم كما سبق أن أشرنا أن آثارها تقتصر فحسب على الوقت الذى يتحقق فيه الظرف

---

(١) أنظر فى هذا المعنى الدكتور السنهورى — الخلافة ص ٣٠٨

غير العادى ، كما أنها تقـــدر بقدرها بحيث لا يكون مسموحا إلا ما تقتضيه الضرورة ويترتب على ذلك ما يلى :

١ — أنه فى حالة الضرورة فان الذى يقتضى قبوله هو استبعاد القواعد والأحكام التى تقتضى الضرورة استبعادها ، أما باقى الاحكام التى لا تقتضى الضرورة استبعادها فانها تبقى على حكم الاصل من حيث وجوب إلتزام السلطة العامة بها ولا يجوز الخروج على هذه القواعد ومن ثم فان أى قرار لا تستلزمه حالة الضرورة يقع باطـلا حكمه حكم القرار الصادر فى الظروف العادية مخالفا لقواعد الشريعة ، فلا يجوز طاعة السلطة العامة بالنسبة لهذه التصرفات ، كما لا تلتزم بها الأمة الإسلامية ويجب التصدى لها أمام القضاء بالبطلان ، ويجب على المحاكم إبطالها لانها تخرج عن الحدود التى تستلزمها الضرورة .

٢ — أنه لما كانت الضرورة أمرا غير دائم فإنه يجب أن نعود فورا إلى حكم الأصل بمجرد زوال حالة الضرورة ، ويجب السعى دائما وباستمرار للخروج عن حالة الضرورة والعمل على تطبيق القواعد العادية عند الإمكان وذلك لانه لا يجوز أن نوطن النفوس على دوام حكم الضرورة بل تستمر فقط بقدر ما تستوجبه الضرورة (١) .

ثالثا : — أن الضرورة ليس من شأنها أن تؤدى إلى بطلان حق الغير فاذا كانت الضرورات تبيح المحظورات أى سببا من أسباب إباحة الفعل إلا أنه لا يترتب على الضرورة إسقاط حق لانسان آخر حيث لا ضرورة لابطال حقوق الناس فالضرر لا يمكن أن يزال بالضرر وعلى ذلك إذا ترتب على اعمال حكم الضرورة إحداث ضرر بالغير فانه يتحتم تعويضه عن المضار التى ترتبت على

---

(١) فى هذا المعنى السنهورى — الخلافة ص ٣٩ — رشيد رضا — الخلافة ص ٣٨ .

أعمال حكم الضرورة (١).

وعلى ذلك إذا كانت نظرية الضرورة أو الظروف الاستثنائية كما يرى معظم فقهاء القانون العام من خلق مجلس الدولة الفرنسى (٢) فإن الفقه الاسلامى سبق كافة الشرائع فى وضع الضوابط الدقيقة التى تحكم الظروف الاستثنائية والتى تجعل حدود المشروعية تختلف فى الظروف العادية عنها فى الظروف غير العادية.

والخلاصة فيما يتعلق بنفاذ مبدأ المشروعية فى الفقه الاسلامى أن التزام السلطة العامة بما فرضته الشريعة من قواعد وأحكام وقيود وضوابط تتعلق بممارسة السلطة فى الظروف العادية يعد فى الحقيقة من قبيل « العزيمة » والعزيمة كما عرفها رجال أصول الفقه الاسلامى « ما شرعه الله أصالة من الأحكام العامة التى لا تختص بحال دون حال ولا بمكلف دون مكلف (٣) أو هى على حد تعبير آخر « الأحكام التى شرعها الله إبتداء ليعمل بها المكلفون فى جميع الأحوال وفى جميع الأزمان (٤) . وتعتبر العزيمة الوجه الأول للمشروعية بمعنى أنه لا يجوز الخروج عما تفرضه العزائم من أحكام وكل خروج عليه يتسم بالبطلان ولا يترتب عليه أية آثار قانونية ، إلا أن العزائم قد تصبح غير واجبة التطبيق

---

(١) وهبه الزحيلى - المصدر السابق ص ٢٥٣ - د . يعقوب عبد الوهاب المصدر السابق ص ٥١٢ .

(٢) أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد - الرقابة على أعمال الادارة العامة ص ٧٩

(٣) المرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف - أصول الفقه وتاريخ التشريع الاسلامى ص ٧٧ - ٧٨ .

(٤) أستاذنا المرحوم الشيخ محمد زكريا البرديسى - أصول الفقه ص ٥٨ .

إذا ما دعت الضرورة ذلك كما أشرنا ، فاذ ترتب على العمل بالحكم الشرعى الذى شرعه الله إبتداء مشقة فان الأمر يستوجب فى هذه الحالة العمل بمقتضى الرخصة وهى الوجه الثانى للمشروعية فى الفقه الاسلامى إعمالا للضرورة : والرخصة حسبما عرفها علماء أصول الفقه الاسلامى « ما شرعه الله من الأحكام تخفيفا على المكلف فى حالات خاصة تقتضى هذا التخفيف(١) فالرخصة بناء على ذلك حكم ثبت على خلاف الدليل لعذر (٢) . الأمر الذى أدى إلى جواز الفعل الذى ثبت على خلاف الأصل مع قيام السبب المحرم (٣) .

وفى نطاق ممارسة السلطة العامة فان بعض التصرفات التى يمكن أن توصم بعدم المشروعية لمخالفتها لقواعد القانون الاسلامى ، لاتعد كذلك إذا إستوجبت الضرورة العدول عن الحكم المقرر إبتداء وذلك لضرورة إستوجبت هذا العدول .

وإذا تبين لنا أن الرخصة نظام من الأنظمة التى أقرها القانون الاسلامى فان من بين الحالات التى شرعت لها الرخصة تعديل الحكم من محظور إلى مباح أو مندوب أو واجب، كما أن الواجب يمكن أن يتعدل أيضا إلى مباح أو مكروه أو حرام حسبما تقتضيه الضرورة فحدود المشروعية فى الظروف الاستثنائية لابد وأن تختلف عن حدودها فى الظروف العادية(٤)

---

(١) المرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف ـ المصدر السابق ص ٧٧ ـ ٧٨ .
(٢) الاسنوى ـ نهاية السول فى شرح منهاج الأصول جـ ١ ص ١٢٠ .
(٣) أستاذنا المرحوم الشيخ محمد زكريا البرديسى ـ أصول الفقه ص ٩٠ .
(٤) أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد الرقابة على أعمال الادارة العامة ص ٨١ .

الفصل الثانى

أساس الخضوع لمبدأ المشروعية

فى الفقه الاسلامى

يرجع حتمية الخضوع لمبدأ المشروعية فى الشريعة الاسلامية إلى أساسين

الأول : ويتحدد فى الأدلة الشرعية التى توجب هيمنة الشريعة الإسلامية على كل ما فى الكون وإخضاعه للارادة الإلهية التى تتجسد لنا فى أدلة الأحكام فى الشريعة الإسلامية .

الثانى : فيرجع إلى ذاتية الدولة الإسلامية وطبيعتها الخاصة وتفردها عن غيرها من الدول المعاصرة وكونها دولة تكتسب أساس وجودها ومشروعيتها وإتصافها بكونها دوله « إسلامية » من إلتزامها بالحدود والضوابط الإلهية فى نطاق العقيدة والتشريع الاسلامى . وعلى ذلك سوف يتضمن هـــذا الفصل المبحثين الآتيين

المبحث الأول : فى أدلة حتمية الخضوع لمبدأ المشروعية

المبحث الثانى : فى ذاتية الدولة الاسلامية وطبيعتها الخاصة

المبحث الأول

فى أدلة حتمية الخضوع لمبدأ المشروعية

توجب الأدلة حتمية الخضوع لما أنزل الله وآيات القرآن الكريم حاسمة فى ضرورة أن تكون شريعة الله هى الحاكمة ، يقول عز وجل « ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون»(1) ، إلى جانب أن النصوص توصم من يعدل عن حكم الله بوصمة الكفر والظلم والفسق يقول عز وجل « ... ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون »(2) « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون »(3) « ... ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون »(4) كما أن الله عز وجل ينفى الإيمان عن الذين يعزفون عن التحاكم إلى الله ورسوله يقول عز وجل « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليماً »(5) فهذه الآية الكريمة لا تقتصر فى نفى الايمان عن الذين يرفضون التحاكم لشريعة الله ، وإنما ينتفى الايمان أيضا عن هؤلاء الذين يحكمون شريعة

---

(1) سورة يوسف آية (39)
(2) سورة المائدة آية (44)
(3) سورة المائدة آية (45)
(4) سورة المائدة آية (47)
(5) سورة النساء آية (65)

الله ، ثم يتحرجون من الالتزام بما قضى الله ، ومن هنا فإن هذه الآية توجب تحكيم شريعة الله والتسليم الكامل بما يقضى ، كما أوجب الله عز وجل رد كل خلاف إلى شريعة الله حتى تتحقق لها الحاكمية بقول عز وجل « وما إختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله ذلكم الله ربي عليه توكلت وإليه أنيب »[1] وقوله « ... فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا »[2] إلى جانب أن الشارع جعل البديل عن إتباع الحق والالتزام بشريعة إتباع الهوى والوقوع في الفتنه والرجوع إلى حكم الجاهلية بقول عز وجل « وأن أحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم ، واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك فان تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم وإن كثيرا من الناس لفاسقون . أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون »[3] وغير ذلك من النصوص العديدة التي توجب أن تكون الشريعة الاسلاميه هي الحاكمة إلى جانب ضرورة أن تكون الميزان الذي نقف بمقتضاه على مشروعية اللوائح والقوانين في الدولة الاسلامية فالله وحده هو الذي يملك أن يشرع للناس إبتداء ، وهو عز وجل لم يتنازل عن سلطانه هذا البشر ، كما أنه لم يتنازل عن بعضه حتى تكون آلهة أخرى مع الله يحرمون ويحللون ويشرعون ما لم يأذن به الله فمضمون المشروعية الاسلامية يوجب أن تكون شريعة الله عز وجل هي الحاكمة ، وأن يكون الدين كله لله بلا تجزئة[4] بمعنى أن تخضع سائر مجالات الحياة الاقتصادية والاجتماعية

---

(١) سورة الشورى آية (١٠)   (٢) سورة النساء آية (٥٩)

(٣) سورة المائدة آية (٤٩ — ٥٠) .

(٤) يراجع في ذلك تفصيليا الأخ المستشار الدكتور علي جريشة في رسالته السابق الاشارة إليها ص ٢٥ وما بعدها حيث يوضح بأبلغ ما قيل في هذا الموضوع كون « شريعة الله حاكمة »

والسياسية والخلقية وغيرها الشريعة الاسلامية ويرجع ذلك التكامل والارتباط بين الأنظمة المختلفة فى الشريعة الاسلامية فالقواعد التى تحكم جانبا من جوانب الحياة لا يمكن أن تؤدى دورها المرسوم لها من قبل الشارع وتحقق الغايات والمقاصد التى استهدف تحقيقها إذا ما نظرنا إليها وحدها ، ذلك أن كل قاعدة من القواعد التى تحكم جانبا معينا من جوانب الحياة تتفاعل مع غيرها من القواعد التى تحكم الجوانب الأخرى وتتأثر كل منها بغيرها وتؤثر فيها بهدف الوصول إلى تحقيق غايات الشارع ومقاصده فى تنظيمه لمختلف جوانب الحياة البشرية(1)

ولا تتحقق حاكمية الشريعة وسيادتها على كل ما فى الكون من أنظمة إلا إذا كانت شريعة الله هى العليا ، لا شريعة معها ولا شريعة فوقها مصداقا لقوله عز وجل « ... وكلمة الله هى العليا »(2)

---

(1) يراجع ذلك كتابنا ــ المبادىء الدستورية العامة ــ دراسات دستورية مقارنة بالفقه الإسلامى طبعة سنة ١٩٧٥ ص ٣٢٤

(2) سورة التوبة آية(٤٠)وراجع الدكتور على جريشه المصدر السابق ص ٢٧

المبحث الثالث

الدليل المستمد من طبيعة الدولة الإسلامية
وذاتيتها الخاصة

الدولة الاسلامية ، دولة من طراز خاص لها وضعيتها التى تنفرد بها على غيرها من الدولة المعاصرة ، ويرجع هذا التفرد إلى أن الدولة الاسلامية لا توصف بكونها « إسلامية » إلا إذا إلتزمت بالشريعة الاسلامية منهاجا لها بحيث تسود الشريعة الاسلامية كافة النظم وتخضع لها سائر مجالات الحياة ولكى نقف على طبيعة هذا الأصل وإرتباطه بالمشروعية نتكلم أولا عن ذاتية الدولة الاسلامية وارتباطها بالمشروعية ثم نتعرض بعد ذلك لطبيعة الدولة الاسلامية .

المطلب الأول
ذاتية الدولة الاسلامية
وإرتباطها بمبدأ المشروعية

الدولة الاسلامية طراز خاص من الدول يختلف فى طبيعته وغاياته عن غيره من الدول فى الفقه الدستورى المعاصر . ويرجع هذا التباين إلى ذاتية الدولة الاسلامية ، وتفردها بنظام قانونى محدد ، يحدد الاطار العام لكافة السلطات التى تمارس مظاهر السيادة ، هذا النظام ينبع أساساً من مجموعة من القواعد الالهية تتشكل وفقا لها غايات الدولة وأهدافها ، وحدود ونطاق كل سلطة من سلطات

الدولة ، كما تحدد سلوك أفراد الجماعة الاسلامية حكاما ومحكومين بحيث تعد هذه القواعد ، إطاراً قانونيا ملزما للجماعة الاسلامية باسرها(١) .

هذا التباين والتغاير بين مفهوم الدولة وأساس التنظيم القانوني لها في الشريعة الاسلامية والقانون الوضعى أدى بالبعض إلى القول بانه لا يكفى لقيام الدولة الاسلامية ، توفر الأركان الأساسية للدولة فى الفقه الدستورى المعاصر من شعب وإقليم وسلطة سياسية ، والتى بتوفرها يتحقق الكيان المادى للدولة . وإنما يتحتم لكى تعتبر الدولة « اسلامية » أن يتوفر لها الى جانب ذلك الكيان المادى ، ويؤثر تاثيراً مباشراً فى كل عنصر من عناصره وفى كل وضع من أوضاعه ويتمثل هذا الكيان فى القواعد والمبادىء التى أوجبها الاسلام ، كقواعد حتمية وباتة على ضوئها تتحدد غاية الدولة وأهدافها وعلاقة الحكام بالمحكومين ، والمحكومين فى علاقاتهم مع بعضهم البعض(٢) . هذا النظام القانونى لا تملك الجماعة الاسلامية تعديله أو تغيير مضمونه الا فى الحدود التى رسمها النظام ذاته ، ومن ثم فان النظام القانونى للدولة الاسلامية محكوم سلفاً بقواعد وأحكام لا تملك الجماعة الاسلامية والسلطات التى تمثلها الا العمل فى حدودها .

لذلك فان تعريف الدولة فى الفقه الدستورى المعاصر اذا كان يكفى فى التعبير عنه كما يقول شراح القانون الدستورى « مجموعة من الأفراد يقطنون على سبيل الدوام والاستقرار اقليما معينا ويخضعون لسلطة سياسية معينة » فان

---

(١) أستاذاً الدكتور أحمد كمال أبو المجد ــ نظرات حول الفقه الدستورى فى الاسلام ــ محاضرة فى قاعة الامام الشيخ محمد عبده ص ٥١ ، ٥٢

ــ الامام أبو الأعلى المودودى ــ نظرية الاسلام وهديه ص ٣٢ وما بعدها

هذا التعريف لايصدق على تعريف الدولة فى الفقه الاسلامى ، لأننا لو سلمنا بكفاية العناصر الثلاث : الشعب والاقليم والسلطة السياسية ، لوجود الدولة الاسلامية ، فإن ذلك من شأنه أن يؤدى إلى نتيجة هامة ، مؤداها أن الدولة الاسلامية مثلها مثل سائر الدول فى المجتمع الدولى المعاصر، لاتشذ عنها ولاتختلف فى شبهها ، كما لاتختلف فى غاياتها عن غيرها من الدول المعاصرة[1] .

أما إذا لم يكن ذلك كافيا فإن الأمر يقتضى أن يتوفر إلى جانب العناصر السابقة — والتى تكفى وحدها لقيام الدولة المعاصرة — عناصر أخرى بتوفرها يمكن أن توصف الدولة بأنها دولة « إسلامية » .

وقد سبق أن أشرنا إلى أن الدولة الإسلامية كما قرر العديد من الفقهاء

= هامش (٢) فى ص ١١٢ براجع الدكتور محمد عبد الله العربى : نظام الحكم فى الاسلام ص ٢١وما بعدها ..

ملحوظة : سقط عنوان ص ١١١ وهو « المبحث الثانى » وسقط فى سياق الحديث فى ص ١١٢ السطر السابع بعد عبارة « ذلك الكيان المادى » العبارة الاتية : « كيان روحى يكون له الهيمنة التامة والمطلقة على الكيان المادى » .

(١) غير أن الدكتور على جريشة يرى أن تعريف الدولة فى الفقه الدستورى الاسلامى يصدق على تعريف الدولة الاسلامية وكل ما يميز الدولة الاسلامية إنما هو « الخصائص والسمات » يقول الدكتور على جريشة : ولئن كانت أركان دولة الاسلام هى أركان كل دولة قانونية فإنها تتميز على ذلك بالخصائص والسمات التى جعلت أمتها خير أمة أخرجت للناس ، وجعلت دولتها أقوى دولة عرفها التاريخ .. » غير أننا لانسلم بذلك للمبررات التى سنسوقها فى تعريفنا للدولة الاسلامية .. يراجع أركان المشروعية للدكتور على جريشة ص ١٩ — ٢٠ .

المعاصرين : دولة من طراز خاص لها ذاتيتها المستقلة ووضعيتها الخاصة ، التي تنفرد بها وتتميز على سائر الدول المعاصرة وأن هذه الدولة تقوم على كيانين :

الكيان الأول : وهو الكيان المادي الذي يحوي العناصر الأساسية التي يكفي توفرها لكي يوصف المجتمع السياسي بانه دولة في الفقه الدستوري وفي نطاق القانون الدولي العام ، وإذا تحقق هذا الكيان لأي مجتمع إسلامي فإن ذلك وحده يكون كافيا — في رأي معظم شراح القانون — لأن يكون هذا المجتمع دولة كأي دولة في المجتمع الدولي المعاصر ..

الكيان الثاني : وهو الكيان القانوني: وهو الذي أطلق عليه المرحوم الاستاذ الدكتور محمد عبد الله العربي « الكيان الروحي » وإن كنا نفضل أن نطلق عليه إصطلاح « الكيان القانوني » وذلك إعلانا لحتمية تحققه في الدولة الاسلامية وعدم انفكاكه عن الكيان المادي ، كما أن هذه التسمية من شأنها أن تظهر لزومه وحتميته لكي تسمى الدولة دولة « اسلامية » ..

هذا الكيان يشمل مجموعة القواعد والأحكام المتعلقة بالعقيدة والتشريع التي فرضها الله عز وجل ، والتي يتحدد بمقتضاها الاطار العام الذي يلتزم به المسلمون حكاما كانوا أم محكومين ، كما يحدد هذا الاطار في الوقت ذاته نطاق السلطة العامة وأهدافها وعلاقاتها سواء أكانت هذه العلاقات علاقات دولية بين الدول في حالة السلم أو الحرب أو الحياد ، أو كانت علاقات بين السلطات العامة داخل الدولة الاسلامية، أو كانت بين هذه السلطات وبين المحكومين مسلمين كانوا أو غير مسلمين كما أنها أيضاً تحدد الاطار الذي يحدد سلوك المحكومين أنفسهم في علاقاتهم مع بعضهم البعض ..

هذا الكيان ليس من شانه أن يضيف الى جانب الكيان المادي عناصر جديدة فحسب بل يضفي على العناصر المادية التي يحتويها الكيان المادي للدولة الاسلامية

طابعا خاصاً وذاتية ينفرد بها النظام الاسلامى ويسمو على غيره من النظم المعاصرة بحيث يمثلان معا بناء متماسكاً يعمل فى ظل قواعد محكمة ونظام محدد يمثل الاطار الملزم للجماعة الاسلامية بأسرها ..

وعلى ضوء ذلك يمكن لنا وضع تعريف يعبر عن هذه الذاتية وذلك التفرد اللذين تتمتع بهما الدولة الاسلامية ، يجمع بين الكيانين اللذين تتألف منهما فنقول بأن الدولة الاسلامية « مجموعة من الأفراد بحسب الغالب من المسلمين ، يقيمون فى دار الاسلام[1] ، ويلتزمون إلتزاما حتميا وقاطعا بالقواعد والضوابط الإلهية فى نطاق العقيدة والتشريع ، ويخضعون لسلطة سياسية تلتزم بالامتثال لقواعد الشرع وكفالة تحقيق ما أمرت به »[2].. ولسنا فى حاجة إلى بيان

---

(١) يراجع فى تعريف دار الاسلام الجزء الأول من رسالتنا « رئيس الدولة بين الشريعة الاسلامية والنظم الدستورية المعاصرة » ص ١١٢ وما بعدها ..

(٢) وقد وضع البعض تعريفا للدولة الاسلامية مؤداه أنها « مجموعة من الأفراد اعتقدوا الاسلام وآمنوا به وإرتبطوا برباطه ... ويقطنون على سبيل الدوام أرضاً محددة ، وتدير أمورهم سلطة سياسية مختارة من بينهم هدفها الأساسى إقامة شرع الله ».

تراجع رسالة الدكتور على محمد حسنين « الرقابة الشعبية على أعمال السلطة التنفيذية فى الشريعة وفى النظم المعاصرة » مقدمة إلى كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر عام ١٩٧٩ ص ٢٣.. ويؤخذ على هذا التعريف التزيد وإستخدام ألفاظ مترادفة وهو ما يتضح من قوله « مجموعة من الأفراد اعتقدوا الاسلام وآمنوا به وارتبطوا برباطه » فالاعتقاد والايمان والإرتباط تؤدى جميعاً إلى معان واحدة ، كما أنه اشترط فى التعريف أن « تقيم هذه الجماعة على سبيل الدوام على =

ما يستوجبه تعريفنا السابق بيانه ، ويكفي أن نشير إلى أن الدولة الاسلامية — إعمالا لهذا التعريف — لا يكفي لقيامها توفر أي عدد من الناس لكي يتوفر عنصر الشعب ، وإنما يجب أن يكون غالبية هذا الشعب من المسلمين ، كما لا يكفي أيضا أن يقيم هذا العدد على أي رقعة من الأرض ليتوفر عنصر الاقليم ، وإنما يجب أن يتحدد هذا الإقليم بدار الاسلام التي يتمتع فيها المسلمون بالسيادة والسلطان ، ويكون لهم فيها القوة والمنعة ، ويأمن كل من فيها بأمان الاسلام سواء أكانوا من المسلمين أو غير المسلمين . . كما لا يكفي أيضا أن توجد السلطة السياسية في أي شكل من أشكالها — كما هو مستقر لدى شراح القانون الدستوري المعاصر — وإنما يجب أن تتحدد هذه السلطة في « حكومة الخلافة » ، ولن تتوفر لها هذه الصفة إلا إذا قامت مقام الرسول صلى الله عليه وسلم في حفظ الدين وسياسة الدنيا على نحو يحقق مقصود الشارع وغاياته ومصلحة جماعة المسلمين . .

ومن هذا البيان الموجز والبسيط لمقتضى تعريف الدولة الاسلامية ، نلاحظ بجلاء ووضوح امتزاج الكيانين المادي والقانوني على نحو لا يمكن الفصل بينهما وإلا تحتم أن تفقد الدولة الاسلامية صفتها هذه وتنسحب عنها الذاتية والتفرد

= أرض محدودة ، وإقليم الدولة الاسلامية — على خلاف ما انتهى إليه صاحب هذا التعريف ، لأن الأرض التي يقيم عليها شعب الدولة الاسلامية ليست محددة تحديداً دقيقاً كما هو الأمر في الإقليم في الدولة المعاصرة ، وذلك لأن هذا الإقليم — دار الاسلام — يرتبط دوماً وأبداً بالعقيدة الاسلامية ، فعلى قدر انتشار العقيدة الاسلامية وذيوعها تمتد دار الاسلام وتتسع .. (يراجع في ذلك رسالتنا السابق الاشارة إليها ص١٤٤) .. كما يؤخذ عليه أيضا أنه جعل طريقة اختيار رئيس الدولة الاسلامية — الخليفة جزءاً من التعريف ، وهو ما ينتهي بنا إلى ضرورة نفي كون الدولة إسلامية لو اختير الخليفة بغير الطريقة المشار إليها في تعريفه ..

اللذان يميزانها على سائر الدول الأخرى ، وتعد فى هذه الحالة دولة مثلها فى ذلك مثل سائر الدول ..

ونظراً لأن الدولة الاسلامية طراز خاص من الدول ، فان الخليفة — باعتباره رئيساً للدولة الاسلامية — يتحتم أن يكفل إلى جانب السلطات السياسية اختصاصات دينية محددة على النحو الذى أشرنا عند الحديث عن الاختصاص والسلطة فى الفقه الاسلامى [1] ، ولكونه — أى الخليفة — يقوم مقام النبى صلى الله عليه وسلم ويخلفه فى حفظ الدين وسياسة الدنيا فإنه يلتزم بتطبيق القانون الاسلامى والعمل بما أوجبه الشارع ، وعليه أن يكفل تحقيق وحدة الاسلام [2] .

المطلب الثانى

طبيعة الدولة الاسلامية

الدولة الاسلامية وفقا لما أشرنا إليه تختلف عن غيرها من الدول المعاصرة ذلك أن الكيان القانونى للدولة الاسلامية يجعل لها وضعية متميزة بين أشكال الدول فى المجتمعات السياسية الأخرى ، ويقتضى ذلك لا يجوز لنا عند البحث عن طبيعة الدولة فى النظام الاسلامى أن نشبهها أو نطلق عليها وصفا أو إصطلاحاً من الأوصاف أو الاصطلاحات التى تعارف عليها شراح القانون الدستورى كما لا يجوز أن ننسبها إلى نظام معين أو ننسب نظاما معينا إليها اكتفاء بنسبة هذه الدولة إلى الاسلام . ذلك أن التنظيم السياسى للدولة فى الفقه الاسلامى يستمد أصالة جوهره ودقة تنظيماته وإحاطته لكافة أوجه المجالات البشرية وتبلغ غاياته من صاحب الكمال المطلق وحده « الله عز وجل » ، عن طريق ما شرعه من

---

(١) أنظر ص٧٦ وما بعدها . .

(٢) السنهورى : الخلافة ص ٢١ ، ٢٢ ..

قواعد وأحكام بينتها على سبيل الحسم أدلة الأحكام فى الشريعة الاسلامية سواء بنصوص محددة أو عن طريق الإجتهاد فى الحدود والنطاق الذى رسمه الشارع الاسلامى .

وعلى ذلك فالدولة الاسلامية ليست دولة ديمقراطية أو اشتراكية أو رأسمالية وإنما هى فى كلمة موجزة وبسيطة وحاسمة « دولة إسلامية » ولا يجوز أن نطلق عليها سوى هذا الاصطلاح حتى ولو كان بين نظم هذه الدولة بعض أوجه الشبه بما انتهى إليه التطور الدستورى للمجتمعات السياسية فى العصر الحاضر ، لأن من شأن إطلاق أى مصطلح من المصطلحات الدستورية أن يؤدى إلى تخيلات وأغلاط فى نطاق البناء والكيان الخاص للدولة الاسلامية كما يمكن ان يؤدى إلى مسخ المفاهيم والمصطلحات الاسلامية وذلك بربطها ونسبتها إلى نظم وضعية ، تأخذ فيها المفاهيم والمصطلحات دلالة خاصة لا تتطابق أو تتشابه مع مفاهيمها فى النظام الاسلامى .

وقد عبر عن هذه الذاتية والطبيعة الخاصة للدولة الاسلامية الشيخ مصطفى صبرى بتقريره أن المجتمع الإسلامى يلزم فيه « وجود حكومة متدينة » بمعنى أن هذه الحكومة تحافظ على مراسم الشرع وتعمل فى نطاق القواعد والأحكام الإسلامية ، والإلتزام بكفالتها فى الدولة الإسلامية « على رأس أمة متدينة » تلتزم بدورها بكفالة تطبيق القانون الاسلامى والإلتزام بما أوجبه عليها الشارع من قواعد وأحكام ، هذه الحكومة تسعى إلى تحقيق سعادة الأمة بحيث تعمل فى مصلحتها وتقيها من طروء الفساد عليها ، وعلى رأس هذه الحكومة دينها يعمل فيها ما تعمل هى للأمة »[1] .

---

(١) مصطفى صبرى ـ موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين ج ٤ ص ٢٨٩ .

ولكون الدولة الإسلامية لها طبيعتها الخاصة فإن المعيار الحاسم الذى يميز الأمة الاسلامية عما عداها من الامم هو وحدة العقيدة ، بما يؤدى إليه هذا المعيار من تقرير المساواة والعدالة بين البشر ، ذلك أن عقيدة التوحيد تستجمع كل مشاعر الولاء والخضوع من الإنسان وتردها إلى الخالق عز وجل ،وتستنفد فى الوقت ذاته هذه المشاعر من أى مخلوق من الناس أو قوة من قوى الطبيعة[1] .

وعلى ضوء ذلك فإن أساس منشأ الامة الإسلامية ـ وهى أحد ركائز الكيان المادى للدولة الاسلامية — وسبب وجودها يختلف عن الأسس التى تقوم عليها الامة المعاصرة التى حاولت فى بحثها عن المعيار المميز للأمة أن تجد هذا الأساس فى معايير مادية ثار حولها الجدل وتباينت حولها الآراء .

ونتيجة لذلك فإن الفقه الاسلامى يرفض كافة المعايير التى لا تتلاءم مع ذاتية النظام الاسلامى ومن هذه المعايير التى يرفضها النظام الاسلامى معيار الأصل المشترك ، لأنه يؤسس الامة على عناصر مادية طرحها الاسلام ورفضها منذ البداية حيث لا يميز الاسلام بين المسلم والمسلم بسبب الانتماء إلى طبقة معينة أو جنس مخصوص[2] .

كما يرفض النظرية الاقتصادية التى ترجع بالدوافع والمبررات التى أدت إلى وجود الامة إلى عوامل مادية بحتة ، لأن هذه العوامل لم يكن لها أدنى دور فى إيجاد الامة الإسلامية ، يشهد لذلك أن من يتبع نشأة الامة الإسلامية يتوصل من أول وهلة إلى أن العوامل الاقتصادية لم يكن لها أى فاعلية فى خلق أو دعم

---

(١) يرجع فى ذلك كتابنا السمات الأساسية للمجتمع الإسلامى والعربى ص١٣ وما بعدها .

(٢) راجع كتابنا السمات الأساسية السابق الإشارة إليه ص٥٢ وما بعدها

الإرتباط بين معتنقى الدين الجديد أو توثيق أواصر الارتباط الاجتماعى بينهم ، بل إن وحدة العقيدة أدت بهم إلى التضحية بكل ما يملكون فى سبيل أن يكفل لهذا الدين النصر والخلود ، لهذا لم يكن غريبا أن نجد كبار الأغنياء قبل الاسلام الذين كانوا يملكون الثروات الطائلة لايتركون حين وفاتهم — وبعد أن اعتنقوا الدين الجديد — لأسرهم ما يمكن أن يفى بحاجاتهم الضرورية[1] .

كما أن اللغة العربية ترتبط بالإسلام وتسهم فى وجود الأمة الإسلامية فوق أهمية عامل التاريخ ، وفى ذلك نجد الإمام الشاطبى ينبه إلى أهمية هذا العامل ويقرر أن القرآن والسنة لم يغفلا أهميته وأن القرآن الكريم كثيرا ما يستشهد بوقائع التاريخ وأخبار الشعوب السابقة[2] .

من هنا نرى كيف أتاح الإسلام للمؤمنين بكافة العناصر اللازمة للوحدة الإجتماعية التى تبحث عنها الأمم المعاصرة ولاتجدها[3] ؛ ذلك أن وحدة

---

(1) يروى بن سعد أن أبا بكر حين حضرته الوفاة قال لأم المؤمنين عائشة « إنى لا أعلم عند أبى بكر من هذا المال شىء غير هذه اللقحة وغير هذا الغلام الصقيل — سمى بالصقيل لأنه كان يصنع السيوف للمسلمين ويصقلها — فاذامت فادفعيه إلى عمر ، فلما مات رضى الله عنه ، دفعت أم المؤمنين الغلام إلى عمر ، فقال عمر : رحم الله أبا بكر لقد أتعب من بعده ، وهذا كله رغم أن أبا بكر كان من كبار الأغنياء قبل الإسلام الا أنه أنفق كل أمواله فى سبيل الله .

— ابن سعد — الطبقات الكبرى — المجلد الثالث ص ١٩٢ .

(2) الشاطبى الموافقات ج١ص٧١،٧٢ . وراجع كتابنا «السمات الأساسية» السابق الإشارة إليه ص ٤٨ وما بعدها .

(3) مصطفى صبرى : موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين ج٤ ص ٢٩٥ .

العقيدة بما تفرضه على المؤمنين بها تجعل المؤمنين بالإسلام كلا متراصا كالجسد الواحد إذا إشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى، كما أن من شأن هذا العامل أن يحجب كافة العناصر المادية الأخرى .

ويرتبط بطبيعة الدولة فى الفقة الاسلامى أنها دولة تنحو نحو تحقيق الدولة العالمية، ذلك أن الشريعة الإسلامية بحسب طبيعتها وباعتبارها دين الله الخالد ورسالته الازلية لكل البشر وأنها خاتم الشرائع، هى شريعة عامة، ليست لجنس دون آخر مصداقا لقوله عز وجل « قل يا أيها الناس إنى رسول الله إليكم جميعا »[1] وقوله « وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا »[2] وقوله صلى صلى الله عليه وسلم « بعثت إلى الأحمر والأسود »[3] . وإلى غير ذلك من النصوص التى تثبت بطريقة قاطعة هذا المبدأ، يدل على ذلك كما يقرر الإمام الشاطبى عمومية النصوص فى الشريعة، فالنص يلتزم به جميع المكلفين بحيث لا يكون ملزما لواحد دون غيره « لانه لو كان بعض الناس مختصا بما لم يختص به غيره، لم يكن مرسلا للناس جميعا، إذ يصدق على من لم يكلف بذلك الحكم الخاص، أنه لم يرسل إليه به، فلا يكون مرسلا بذلك الحكم الخاص إلى الناس جميعا وهذا باطل فما أدى إليه مثله »[4]، فدعوة الاسلام دعوة عالمية فى أساسها وفى واقعها فى شكلها وفى عقيدتها وفى شعائرها وفى شريعتها[5]، ولو أن

---

(١) سورة الاعراف آية ١٥٨

(٢) سورة سبأ آية ٢٨ .

(٣) نقلا عن الإمام الشاطبى — الموافقات ج٢ ص ٢٤٤ .

(٤) الشاطبى — الموافقات ج٢ ص ٢٤٤، ٢٤٥ .

(٥) فتحى عثمان — مقدمة كتاب دولة الاسلام والعالم لمحمد حميد الله ص ٥ .

العوامل المؤدية إلى هذه الوحدة تحقق لها التطبيق الفعال لأدى ذلك فى المجال السياسى إلى خلق الأمة الوحدة المتماسكة التى تخضع لسلطة سياسية واحدة، كما ذهب جمهور الفقهاء الذين رفضوا تعدد دول الخلافة[1]، ولأدى ذلك إلى إنداثر عوامل الفرقة والانفصال والعنصرية التى بدأت تظهر على سطح العالم الاسلامى بعد بداية الدعوة الاسلامية بوقت قصير، ذلك أن وحدة العقيدة التى تعد أقوى العوامل وأوكدها فى خلق الأمة الاسلامية وفى تحقيق التوائم والإنسجام بين المؤمنين بدين الاسلام تعرضت لهزات عنيفة على يد بعض الطامعين فى السلطة أحيانا وبسبب الحركات الإنفصالية التى قامت بها بعض الفرق، والأفكار الغريبة التى نادت بها بعض الفرق الأخرى التى لم تتخلص من معتقداتها السابقة فأدخل فى الاسلام ما هو غريب عن طبيعته وروحه[2].

ونتيجة لهذه العوامل بدأت قاعدة الوحدة فى الأفول منذ اللحظة التى بدأ فيها المسلمون يركزون إهتماماتهم على عوامل إقليمية وعنصرية وتشبث فرق منهم ببعض المعتقدات الغريبة عن روح الاسلام وطبيعته، وقد زاد من فاعلية هذه العوامل وتأثيرها موقف الدول المعادية للإسلام التى غذت هذه العوامل،

---

(١) أنظر فى ذلك الموضوع تفصيليا الجزء الأول من رسالتنا رئيس الدولة فى الفقه الاسلامى والنظم الدستورية المعاصرة جـ ص١٢٧ وما بعدها.

(٢) أوليرى — الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ص ٨٠، ٨١ حيث يقرر أن الفتح الاسلامى لم يقض على أفكار الفرس القديمة الذين لم يرحبوا بنظرية الخلافة، وما تقوم عليه من أفكار ديمقراطية تعطى للمحكومين الحق فى اختيار الخليفة، فقد بدأ ذلك فى نظرهم رجوعا إلى البربرية البدائية Prmitive barbarism ولقد ظهر ذلك واضحا فى مسلكهم نحو تأليه الامام الذى سلكته فرقة الراوندية التى رفضت أن تعامل الخليفة معاملة البشر وثارت حين رفض أن يعامل معاملة الإله..

وهو ما أدى إلى التشكك فى قاعدة الوحدة كقاعدة بائة نتيجة لما فرضته الضرورة من أوضاع .

وبدون التسليم بأن الدولة الاسلامية دولة من طراز خاص تغاير فى كنهها وطبيعتها وغاياتها وأهدافها غيرها من الدول المعاصرة فإننا سوف لانفهم أمورا تبدو متناقضة إذا ما قارناها بالنظم الوضعية كالتحفظ فى قبول حكم الأغلبية ، والجمع بين الاختصاصات الدينية والسلطات السياسية وغير ذلك من المسائل التى لاتتكفل بها السلطة فى الدولة المعاصرة وذلك لأن هذه الأمور مترتبة على الطبيعة الخاصة للدولة الاسلامية وهو ما أكده الدكتور عبد الرزاق السنهورى عندما قرر أن الخلافة نوع خاص مع الحكومة [1] وما أشار إليه عدد من الفقهاء والمعاصرين [1] .

---

(١) السنهورى الخلافة ص ٢٣ حيث يقول Nous avons tenu de's .
Le debut, a Preciser en qui la Califat est un genre Spécial de govrnement,

Car si L'on n'avait Constamment à L'esprit car Particularitès on ne Saurait Comprender Les Longuer Controverses qui vont Suivre Sur Le Fondement de Sette institution,

د. أحمد كمال أبو المجد — نظرات حول الفقه الدستورى فى الاسلام ص٥٢ و عبدالله العربى نظام الحكم فى الاسلام ص ٢١ وما بعدها ، الإمام أبو الأعلى المودودى نظرية الاسلام وهديه ص٣١ — ٣٥ ، ص٩ — ١٠ ، ص٤٧، ٨، ٧١ د. فتحى عثمان دولة الفكرة ص٢٠ وما بعدها ، د. حسنى جابر الدولة والعلاقات الدولية فى الاسلام ص٩ وما بعدها ، د. عبد الكريم زيدان أحكام الذميين والمستأمنين فى دار الاسلام ص ٨٢ — ٨٣ .

الفصـــل الثالث

خصائص مبدأ المشروعية فى الفقه الاسلامى

تمهيد :

سبق أن أشرنا إلى أن السيادة والحاكمية — حسبما يتوائم مع قواعـــد الإسلام وأصوله — لله عز وجل، وأن هذه السيادة تتجسد لنا فيما أمر به الشارع من قواعد وأحكام بينتها أدلة الأحكام فى الشريعة الإسلامية ، وعلى ذلك فأساس مشروعية التصرفات ، أيا كان نوعها ومصدرها ، سواء أكانت تصرفات عامة من سلطات الدولة أم فردية بين الأفراد بعضهم البعض ، هو كونها متسقة ونابعة من أحكام الشرع الإسلامى ..

كما أننا أشرنا إلى أن الدولة لا يجوز كما لا يعقل أن توصف بأنها « إسلامية » إلا إذا كانت الشريعة الإسلامية القانون الواجب التطبيق فى كل منحى من مناحى الحياة وفى جوانبها المختلفة بحيث يجب أن تنخلع عنها هذه الصفة إذا نحيت الشريعة الإسلامية أو لم يكفل لها التطبيق المؤثر والفعال أو شاركتها قوانين وضعية متعارضة مع أحكام الإسلام ..

وإذا كان مبدأ المشروعية فى الشريعة الإسلامية ، أو فى القوانين الوضعية ، يوجب أن تتشكل تصرفات السلطات الحاكمة وفقا له ، غير أن هذا التشابه بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية ليس من شأنه أن يؤدى بنا إلى القول أن هناك تطابقاً فى مفهوم المبدأ فى الإسلام وفى القوانين الوضعية ، وذلك يرجع إلى كون مبدأ المشروعية فى الفقه الإسلامى يتسم بمجموعة من السمات والخصائص

تميزه عن مبدأ المشروعية كما تعارف عليه رجال القانون ، فهو فى الشريعة مبدأ متميز له دلالته الخاصة النابعة من تفرد وذاتية الدولة .. ويرجع ذلك إلى أن المبدأ فى الشريعة الإسلامية يتسم بالخصائص الآتية :

أولا : من ناحية المصدر فهو نابع من الإرادة الإلهية مصدر الشرعية ..

ثانيا : من حيث كونه يتسم بالاطلاق فلا يتغير بتغير الزمان أو المكان ..

ثالثا : من حيث كونه يسبق وجود الدولة وسلطاتها العامة :

رابعا : من حيث كونه مبدأ ثابتا يمثل شرعية أبدية تمتنع على التأقيت :

خامسا : من حيث كونه مبدأ شاملا ينظم أوجه الحياة المختلفة ..

وفيما يلى تفصيل ذلك :—

أولا : من ناحية المصدر :

يسمو مبدأ المشروعية فى الفقه الإسلامى على مبدأ المشروعية فى القوانين الوضعية من ناحية المصدر، وذلك لأن الأول من عند الله عز وجل ، ولأنه نابع من الإرادة الإلهية أيا كان الدليل المستقى منه (قرآن — سنة — إجماع — قياس إلى غير ذلك من الأدلة) وذلك لكون أدلة الأحكام فى الشريعة الاسلامية مردها إلى الوحى ومن هنا ونتيجة لذلك يتحقق سمو المبدأ وكماله ، وذلك لأن الارادة الالهية — مصدر الأحكام فى الشريعة الاسلامية — تسمو وتعلو على كل إرادة بشرية ، وهو ما يوفر للشروعية الاسلامية ميزة لا تتحقق مطلقا لأى شرعية وضعية، وتتحدد هذه الميزة فى كون المبدأ فى الشريعة الاسلامية يتسم بالكمال المطلق الذى تتصف به الذات الإلهية، لأنه ينبع أساسا من صاحب الكمال المطلق، الله عز وجل. ولكونه ينبع من صاحب الكمال المطلق فهو فى ذات الوقت يعبر عن العدل الإلهى المطلق، وقد أكد القرآن الكريم هذه الخاصية التى تتوفر للمبدأ فى الشريعة

الاسلامية فى أكثر من موقع : « وما ينطق عن الهـوى . إن هو إلا وحى يوحى »[1] « وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلا مبدل لكلماته وهو السميع العليم »[2] « إن الله يأمر بالعدل والاحسان »[3] ، « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والاقربين »[4] « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون »[5] « إتبع ما أوحى إليك من ربك لا إله إلا هـو وأعرض عن المشركين »[6] « ولله ما فى السماوات وما فى الأرض وكان الله بكل شىء محيطا »[7] إلى غير ذلك من الآيات التى تثبت بجلاء سمو المصدر وأصالته وكون كل ما فى الأرض والسماء يخضع لإرادة الله عز وجل ومشيئته ..

وإذا كان مبدأ المشروعية فى الفقه الاسـلامى يتفرد من حيث المصدر على هذا النحو فإننا سوف نفهم أساس الخضوع من جانب المحـكومين لهذا المبدأ ، وذلك باعتبار أن هذا الخضوع ، إنما هو التسليم الكامل والمطلق للارادة الالهية والذى يتحدد على أساسه الثواب والعقاب فى الدنيا والآخرة ومن هنا وكما يقرر البعض فإن الشريعة الاسلامية تقيم فى النفس البشرية خير حارس وأقوى حارس

---

(١) سورة النجم آية ٣ ، ٤ ..

(٢) سوره الأنعام آية ١١٥ .

(٣) سورة النحل آية ٩٠ .

(٤) سورة النساء آية ١٣٥ .

(٥) سورة المائدة آية ٨ .

(٦) سورة الأنعام آية ١٦ .

(٧) سورة النساء آية ١٢٦ .

يغني عن كثير من حراس النظم وزبانيتها[1] وذلك لأن الحفاظ على قواعد الشرع وكفالة احترامه ينبع من ضمير المسلم ووجدانه وسعيه لمرضاة الله عز وجل، وخوفه من الحساب في الآخرة ، وهذا كله لا يتوفر لأي شرعية وضعية في الشرق أو الغرب ، في القديم أو الحديث على حد سواء ..

ثانيا : من حيث كون مبدأ المشروعية الاسلامية يتسم بالاطلاق :

ومرد ذلك أن الشريعة الاسلامية باعتبارها دين الله الخالد ورسالته الأزلية لكل البشرية ، ولكونها خاتمة الشرائع مصداقا لقوله عز وجل : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا »[2] يجب تطبيقها في كل زمان ومكان ، كما يخاطب بها الجميع دون استثناء[3] لأنها تحدد الاطار العام الذي يجب أن يسير في فلكه المجتمع الاسلامي منذ أن بشر نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بالاسلام دينا إلى يوم الساعة ، ومن ثم لا يطرأ على الشرعية التبديل أو التغيير مصداقا لقوله عز وجل : « وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلا لا مبدل لكلماته »[4] لأنها من ناحية مصدرها إلهي ، ومن ناحية أخرى اكتملت بالرسالة المحمدية ومن ثم لا يتصور فيها التناقض أو التغيير والتبديل مصداقاً لقوله عز وجل : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً »[5] .. وذلك كله على خلاف الشرعية الوضعية فمفهوم كل مصدر من مصادرها ودرجة

---

(١) الدكتور علي جريشة : شريعة الله حاكمة . مكتبة وهبه سنة ١٩٧٧ ص ١٢ — ١٣ وأصول الشرعية الاسلامية سنة ١٩٧٩ ص ٨١ — ٨٢ .

(٢) سورة المائدة آية ٣ .

(٣) يراجع في كون الشريعة تتأبى على الاستثناء : د. علي جريشة : أصول الشرعية ص ٩١ .

(٤) سورة الأنعام آية ١١٥ .

(٥) سورة النساء آية ٨٢ .

احترامه والالتزام به يختلف من نظام إلى نظام ، كما أنه فى النظام الواحد تتنوع مصادر المشروعية (دستور — قانون عادى — لوائح — قرارات) ، وفوق هذا كله الاستثناءات التى ترد على هذه المصادر وتمنع سريانها على طوائف دون أخرى .

ونتيجة لاختلاف هذه المصادر وتنوعها وكونها نابعة من إرادة بشرية فالاختلاف والتناقض محقق لا احتمالى ومن ثم تقام محاكم دستورية وعليا وأجهزة وهيئات لكفالة القاعدة الأعلى وإزالة التعارض والاختلاف بين هذه القواعد بعضها البعض ، حتى إذا وصلت إلى قمة الهرم القانونى فى الدولة حيث توجد القواعد الدستورية وهى بدورها لا تسلم من عبث العابثين ، فوق أنها أيضا تخضع للتبديل والتغيير كما يقرر معظم الشراح ، وقد نجد فوق هذه القمة مازعموا بأنه قواعد « فوق دستورية » كما ذهب إلى ذلك بعض الفقه بالنسبة لنصوص ميثاق العمل الوطنى الصادر سنة ١٩٦٢ ، وهذا الميثاق الذى تبارى الكبار والصغار فى حفظه وتلاوته وتقديسه ، وكان الوصول لأعلى المناصب وأسماها لمن يتمكن من حفظه وشرحه ، هذا الميثاق — الذى أعطوه قوة فوق الدستور والقانون — فى ظله انتهكت حرمات ، وقتلت أنفس ، وخربت بيوت ، ويتم أطفال ، وخضعت مصر فى ظله لأشبع ألوان الدكتاتورية ، وليس هناك من تفسير إلا قولنا بأن هذا شأن الشرعية الوضعية بما يعتريها من نزوات وأهواء ورغبات تتفتق عنها دوما وأبداً عقول الحكام ، لذلك ليس غريبا أننا نلاحظ فى الدول الآن — فى الشرق أو الغرب — أنه توضع قوانين ثم لا تلبث أن تتغير وتتبدل ، مثلها فى ذلك مثل الأصنام يشيدها الانسان ثم لا يلبث أن يتمرد عليها ويحطمها ، ويرجع ذلك إلى كونها نابعة من النفس البشرية وما يعتريها من قصور .. بل أننا نرى العديد من القوانين قبل أن تأخذ مجراها فى التطبيق العملى ، وقبل أن ترى النور تتفتق أذهان المشرعين ومطبقى القانون فى التحايل « ولوى ذراع » القانون

وتفسيره بتفسيرات عجيبة ، وذلك للحد من تطبيقـه ولقصر آثاره على من لا حول لهم ولا وقوة .

وهـكذا دائما وأبداً يـكون الحال حينما يترك أمر التشريع للبشر فيشرع كما يشاء ، ويفتى بما يشاء ، ويحل ما يشاء ويحرم ما يشاء .. على خلاف الشريعة الاسلامية ، لا تتبدل ولا تتغير ، لا من حيث الزمان ، ولا من حيث المـكان وتعتبر الميزان الإلهى الذى تقاس به شرعيـة القوانين واللوائح فى أى مجتمع اسلامى ، كما يخضع لها الجميع دون استثناء ابتداء من رئيس الدولة حتى أصغر المسلمين شأنا ..

ثالثا : كون مبدأ المشروعيه الاسلامية يسبق وجود الدولة الاسلامية :

القانون الاسلامى هو الذى صاغ الدولة الإسلامية وشكلها وحدد أهدافها وغاياتها ومن ثم فإن القانون الإسلامى أسبق على وجود الدولة وسلطاتها العامة، وهذه حقيقة لا يمارى فيها مؤمن أو كافر ، وهو ما يؤدى بنا — بداهة — إلى استخلاص نتيجة هامة مؤداها أن الدولة الإسلامية تعد أول دولة قانونية ظهرت على وجه الأرض ، وذلك لأنها وليدة القانون الإسلامى ومن خلقه ، وليست الدولة هى التى أوجدت القانون كما هو الأمر فى كافة الدول المعاصرة، التى تعددت فيها النظريات وتنوعت لإيجاد التبريرات الكافية لتفسير أساس خضوع الدولة للقانون الذى تضعه الدولة بنفسها وتغيره وتعدله أنا شاءت .. نفس قضية الأصنام ! ..

فالقانون الإسلامى هو الذى شكل الدولة الإسلامية بذاتيتها الخاصة التى أشرنا اليها ، كما أن هذا القانون هو الذى حدد لها مهامها ، وحدد كيف تعمل سلطاتها العامة التى لا يجوز مطلقا أن تعمل ابتداء ، وانما تعمل ابتناء على نص أو قاعدة من قواعد الشرع الاسلامى ، لأن كافة السلطات فى الدولة الاسلامية انما هى « سلطات منفذة » لشرع الله وأحكامه كما أن الحاكم والمحكوم على حد

سواء يتحتم أن يخضع الجميع ويسلم بأوامر الله ونواهيه .. ومن هنا تتسيد أحكام هذا القانون وتسمو على كل إرادة داخل الدولة الإسلامية أيا كان موقعها من السلطة، وأيا كان درجة الاجتهاد التى وصل إليه صاحبها ..

ويترتب على كون الدولة الإسلامية وسلطاتها العـــامة وليدة المشروعية الاسلامية نتيجة مؤداها انتفاء الشرعية عن قوانين البشر وتجريدها من كل قيمة قانونية إذا ما تعارضت هذه القوانين مع قواعد الشريعة الاسلامية وأحكامها العامة فلا شرعية إذن للسلطة ، إذا عدلت عن شريعة الله أو عدلت بها ، وذلك لان شريعة الله يجب أن تكون حاكمة لا محكومة .. أن تكون هى العليا لا شريعة معها ولا شريعة فوقها ، وأن تقام بغير تفرقة ولا تجزئة[1] .

رابعا : كون مبدأ المشروعية يتسم بالثبات :

سبق أن قررنا أن الشريعة الإسلامية قد توفر لها عنصرا الثبات والتطور ، وقررنا أن العنصر الأخير يتمثل فى الاجتهاد ، والاجتهاد ليس مطلقا دون قيد وإنما هو محكوم بقواعد كلية وأصول شاملة ، وهو الأمر الذى أدى بنا إلى القول بأن الشريعة الاسلامية فى جانب الأحكام القطعية والتى تمثل عنصر الثبات ، أو فى جانب الأحكام الاجتهادية ، يتحقق لها قدر من الثبات لا يتوفر لأى شرعية أخرى ، فهو فى جانب الأحكام القطعية ثبات مطلق لا يقبل تغييرا أو تبديلا ، وفى جانب الأحكام الاجتهادية فإن الثبات يأتى من الضوابط التى قررتها الشريعة لإعمال الاجتهاد ..

والثبات الذى يتوفر لقواعد المشروعية الاسلامية مرده كون مصدر الأحكام فى الشريعة الإسلامية هو الوحى ، والوحى قد انقطع بوفاة الرسول صلى الله عليه وسلم واكتملت الرسالة قبل انتقاله صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى ،

---

(١) د. على جريشة : أركان الشرعية الاسلامية حدودها وآثارها ص ٣٦.

ومن ثم فان قواعد المشروعية الإسلامية تتسم بالثبات والإحكام ، ولا يجوز لحاكم أو مجتهد أو فقيه أن يدعى أنه مصدر للاحكام بعد وفاة الرسول وانقطاع الوحى .. وهذا يرتب نتيجة هى من الأهمية بمكان تتحدد فى أن قواعد المشروعية الاسلامية قواعد أبدية خالدة يجب أن تسير وفقا لها الدولة الاسلامية وفى إطارها إلى قيام الساعة ، فشريعة الله ليست موقوتة بزمن معين وإنما هى دائمة ما كتب الله للحياة أن تدوم ..

خامسا : كون مبدأ المشروعية فى الفقه الاسلامى يتسم بالشمول :

الشريعة الاسلامية نظمت مناحى الحياة المختلفة ، ولها تصور كامل للكون وفوق ذلك فان الأنظمة الاسلامية — عقائدية أو أخلاقية أو اجتماعية .. الخ - تترابط فيما بينها ويؤثر بعضها فى الآخر ويتبادل كل منها التأثر والتأثير ، ولا يجوز مطلقا أن يحلل أو يعطى تصور لتنظيم الاسلام لوجه من وجوه الحياة إلا من خلال النظرة الشمولية التى نظمها الشارع الاسلامى للكون .. فالأعمال والتصرفات تعبدية كانت أو دنيوية فى أى وجه من وجوه الحياة لها آثارها الدينية والدنيوية ولا يمكن الفصل بينها ، كما لا يمكن فهم التصور السليم لأى نظام إسلامى إلا من خلال ترابطه مع أنظمة الحياة وتأثره بها وتأثيره فيها ..

ويعود هذا المسلك — كما أوضح الدكتور أحمد كمال أبو المجد وغيره من الفقهاء — إلى نظرية التكامل والترابط بين الأنظمة فى الاسلام والنظرة الشمولية للكون ، ويتحدد تصور الاسلام للكون فى « أن أحكام الاسلام المختلفة وتوجيهاته فى مجال العقيدة وفى مجال السلوك الفردى أو فى نطاق التشريع الإجتماعى ترتبط كلها فى وحدة محكمة وترتد كلها الى تصور شامل للحياة وحقائقها وكل ما فيها ، ومن هذا نتبين أن من الخطأ الموقع فى سوء الفهم ونقص التصور ، أن ننزع جزءا من أحكام الإسلام فى التربية الأخلاقية أو فى غيرها ، وأن يدرس ويحلل بعيدا عن سائر أجزاء البناء المتكامل الذى يقيمه الإسلام لتربية الفرد وتكوين المجتمع ، ومن هنا نستطيع أن نقول فى حزم أنه مما يخالف المنهج

العلمى فى دراسة أى حكم من أحكام الإسلام أن يقتطع هذا من الصورة العامة التى يقيمها الإسلام للوجود وحقائقه وقيمه ومصالحه ونظمه ..

ان دين الله تتفاعل فيه العقائد والشرائع والتوجيهات الأخلاقية وتتصل فيه الدنيا بالآخرة وترتبط فى منطقه مصالح الفرد بمصالح الجماعة ،[1] ومن هنا يتضح لنا كيف تتساند كافة الأنظمة فى الشريعة الإسلامية بعضها مع بعض لتحقيق غايات الشارع وأهدافه ، وهذا يعود الى النظرة الشمولية للكون ، فالشريعة تظل بمبادئها وقواعدها الفرد والأسرة والأمة والدولة، كما تمتد من مجال العقيدة الى مجال الأخلاق والعبادات والمعاملات على اختلاف أنماطها .[2] ويترتب على ما انتهينا اليه فى خصائص مبدأ المشروعية الاسلامية مجموعة من الحقائق أشرنا اليها عند الحديث عن كل خاصية غير أنه تبرز من بين هذه الحقائق حقيقتان :

الحقيقة الأولى : أن الارادة البشرية لا يجوز مطلقا أن تكون مصدرا للشرعية ابتداء ، اللهم إلا إذا استندت هذه الارادة على الارادة الالهية بأن كانت إعمالا لدليل من أدلة الشرع أو قاعدة من قواعده العامة أو أصل من الأصول الشاملة للشريعة الاسلامية ومن هنا كان نفينا السيادة عن الأمة أو الشعب ، فاذا تجردت إرادة الأمة من دليل من أدلة الشرع فان هذه الارادة لا يمكن أن تكون أساسا لشرعية ملزمة فى نظر الشريعة ، ولو أجمعت الأمة -

---

(١) د. أحمد كمال أبو المجد : مقال عن منهج الاسلام فى تربية الفرد والجماعة ضمن مجموعة مقاولات أصدرها الاتحاد الأشتراكى الملغى ص ١٦٩ ، ونظرات حول الفقه الدستورى فى الأسلام ص ٣٥ ، ٣٦ويراجع أمثلة متعددة للتكامل والترابط والشمولية للمشروعية الأسلامية . الجزء الثانى من رسالتنا المشار اليها ص ٣٣٢ — ٣٣٣ ..

(٢) د. على جريشة : أصول الشرعية الأسلامية ص ٨٩ — ٩٠ ..

كل الأمة - على أمر مخالف لدليل من أدلة الشرع مقطوع به فان هـذا الاجماع باطل ورد ويتجرد وفقا لقواعد الاسلام وأصوله من المشروعية وهو مايستبين من قوله عز وجل « وإن تطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيـل الله إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون »[1] .

الحقيقة الثانية : أن الخضوع للشرعية الاسلامية يجـد أساسه كما أشرنا فى مجموعة من الدوافع والمبررات بثها الاسلام فى وجدان المسلم وعقله، بحيث لا تتحدد كما هو الأمر فى الشرعيات الوضعية فى مجموعة من الجزاءات المادية يمكن أن تفلت منها النفوس البشرية بحيل وألاعيب لا تخفى كما لا تغيب عن فطنة الرجل المادى ، فضلا عن رجل القانون ، أما أساس الخضوع للشرعية الاسلامية فمنبعه وأساسه رضاء الله عز وجل الذى لا تخفى عليـه خافية ، كما أن المسلم المؤمن بشريعة الله يوقن تماما أن الله عز وجل مطلع على الأفئدة وما يجول بالنفس وما ترتـكبه من صغيرة أو كبيرة ، وهو وان حدث أن فلت من عقاب الدنيا فلن يفلت من عقاب الآخرة ومن ثم فالمسلم يسعى دوما وأبدا الى الإلتزام بالمشروعية الاســـلامية لاخوفا من عقاب دنيوى وانما الخوف من حساب الله عز وجل . .[2]

---

(١) سورة الأنعام آية ١١٦ .

(٢) يقول . على جريشه فى هذا النطاق : « أظلت الشرعيات الزائفه البشر، فتفلت القائمون عليها والقـائمون تحتهـا يخربون بيوتهم بأيديهم .. ويأكلون بأفواههم ما صنعته أيديهم ! ولم يغن عن ذلك أجهزة الرقابة العديدة الـكثيفة .. فقد كان منها أكثر المتفلتين .. لـكن الشرعية الربانية تستجيش الضمير وتقيم حارسا من الداخل أقوى من كل حارس » ..

. . . .

= ويضرب أمثلة لذلك لما انتهى اليه حال العديد من القوانين فى مصر والولايات المتحدة ثم يقارن هذا كله بموقف ماعز والغامدية حين أقدما طواعية واختيارا للاعتراف بما اقترفاه من ذنب ليوقع عليهما الحد .. وليس هناك من مبرر سوى شرعية تلتزم بها النفوس البشرية وتنبض مع دقات القلوب وتشرق مع اشراقه الايمان ..

(يراجع أصول الشرعية الاسلامية ص ٨١ — ٨٢ وأيضا للمؤلف شريعة الله حاكمة ص ١٢ — ١٤) ..

الفصل الرابع

مصادر مبدأ المشروعية فى الفقه الاسلامى

سبق أن أشرنا إلى أن مصادر مبدأ المشروعية فى الفقه الاسلامى تقسم إلى نوعين :

الاولى : سمعية مصدرها النصوص وطريقها الوحى ، والثانية : عقلية تحتاج إلى نظر وتدبر بالعقل ، كما انتهينا إلى القول بأن النوع الثانى الذى يعود إلى العقل ، ليس من شأنه أن يسوغ تقرير أن العقل وحده يمكن أن يكون مصدرا للاحكام فى الفقه الاسلامى، وذلك لأن الحاكم هو الله[1] . . لامشرع سواه . . « إن الحكم إلا لله »[2] ، فالعقل لا يمكن أن يكون مصدرا للاحكام مالم يستند إلى نص أو دليل من أدلة الشرع، ومالم يتحقق ذلك فلا يمكن أن يكون مصدرا لتشريع . . ، والتشريع الصادر من العقل وحده تنخلع عنه المشروعية ، وهو باطل ورد حسب قواعد الاسلام ومبادئه العامة . . وإذا ما انتهينا إلى هذه الحقيقة فإن ذلك يؤدى بنا إلى تقرير أن جميع الأحكام أيا كان مصدرها (السمع أو العقل) مصدرها الوحى ، ومن ثم فإن مصادر المشروعية التى تلتزم السلطة العامة فى الدولة الاسلامية ، ويلتزم المسلمون بالخضوع والانقياد لأحكامها ، تتحدد فيما أطلق عليه علماء أصول الفقه والفقهاء « بأدلة الأحكام » فى الشريعة الاسلامية ، وتتحدد هذه الأدلة فى القرآن الكريم ، والسنة النبوية ، والاجماع،

---

(١) تراجع ص ٨٦ وما بعدها من هذا البحث . .

(٢) سورة يوسف . آية ٤٠ . .

والقياس ، والاستحسان ، والمصلحة المرسلة، والعرف ، والاستصحاب ، وشرع من قبلنا ، وعمل الصحابى ، والذرائع ، على اختلاف بين المذاهب الاسلامية فى العمل ببعض هذه الأدلة ..

وننبه أن التعرض لهذه الأدلة بالتفصيل ، ومن كل الأوجه ، يضيق عنه هذا البحث ، كما أنه من اختصاص علماء أصول الفقه ومن ثم فإننا سنتعرض لها بالقدر الذى يسمح لنا ببيان مصادر المشروعية فى الفقه الاسلامى ، وسوف نخصص لكل دليل من الأدلة مبحثا خاصا .

المبحث الاول
القرآن الكريم

وهو « كلام الله تعالى المنزل على رسوله صلى الله عليه وسلم باللفظ العربى ، المنقول الينا بين دفتى المصحف ، نقلا متواترا لاشبهة فيه »[1]..

ويمثل القرآن الكريم قمة المشروعية الإسلامية، فهو اطار المشروعية المحكم ، لأنه من عند الله عز وجل « وانه لتنزيل رب العالمين. نزل به الروح الأمين.. على قلبك لتكون من المنذرين.. بلسان عربى مبين »[2]، كما أنه أساس الحاكمة الالهية « ان الحكم الالله ، أمر ألاتعبدوا الا اياه »[3] ، واليه يجب أن يرد أى

---

(١) أستاذنا فضيلة الشيخ محمد زكريا البرديسى : أصول الفقه ص ١٦ ، — وفضيلة الشيخ زكى الدين شعبان : أصول الفقه الاسلامى ص ٣٣ ، وفضيلة الشيخ عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه ص ٢٠ — ٢١ ، وفضيلة الشيخ زكريا البرى : أصول الفقه الاسلامى جـ١ ص ١٦ ، حيث يذكرون تعريفات قريبة من تعريف أستاذنا الشيخ زكريا البرديسى .

(٢) سورة الشعراء الآيات ١٩٢ — ١٩٥ ..

(٣) سورة يوسف آية ٤٠ ..

خلاف ، وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله »[1] والعدول عن اتباعه عدول عن شرع الله وتأليه للبشر على البشر ، يعد شركا بالله عز وجل « اتبعوا ما أنزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء[2] ..

أحكام القرآن :

والقرآن فى تنظيمه للكون لم يقتصر على جانب دون آخر ، بل نظم الكون فى كل منحى من مناحيه ، وهو فى تنظيمه لجوانب الكون أبدى خالد فيه عطاء لكل الأجيال المقبلة ، يكفل لها دوما وأبدأ التطور والتقدم والوفاء بنظامها التشريعى ؛ وفى ذلك يقرر الشيخ محمد متولى الشعراوى . « ان للقرآن الكريم عطاء لكل جيل ، يختلف عن عطائه للجيل السابق ، وذلك أن القرآن للعالمين .. أى للدنيا كلها .. لا يقتصر على أمة بعينها ..

وانما هو الدين الكامل لكل البشر .. ومن هنا يجب أن يكون له عطاء لكل جيل[3] .. والا لو أفرغ القرآن عطاءه الإعجازى فى قرن من الزمان مثلا ،

---

(١) سورة الشورى آية ١٠ ..

(٢) سورة الإعراف آية ٣ .

(٣) ويرجع ذلك الى أن القرآن الكريم أغلب أحكامه اجمالية ويرجع ذلك لأمرين . الأول : اتساع قواعد الشريعة لحاجات الناس فى كل زمان ومكان ، فالإجمال يحقق لها المرونة لتتسع لما كان وما سيكون الثانى : عدم اهمال عقول الأمة المحمدية تشريفا لها ومن ثم أمرنا الشارع باستخدام العقل لاستنباط الجزئيات قال تعالى : «فاعتبروا يا أولى الأبصار » (سورة الحشر آية ٢) فالقرآن الكريم — ترتيبا على ذلك — اقتصر على المبدأ الذى يفى بحاجة كل جيل ... — للمزيد من التفصيلات يراجع أستاذنا الشيخ محمد زكريا البرديسى . المصدر السابق ص ١٨٣ ، والشيخ محمد متولى الشعراوى . المصدر السابق ص ٣٣،٣٤، والشيخ زكى الدين شعبان . أصول الفقه الاسلامى ص ٤٧ وما بعدها .

لاستقبل القرون الأخرى بلا عطاء . . وبذلك يكون قد جد ،والقرآن لايجمد أبداً . . سخى يعطى دائما . . قادر على العطاء لكل جيل ، بما يختلف عن الجيل الذى قبله ، وبنفس الآية . . أى أن هناك آيات من القرآن تعطينا الآن عمقاً جديداً فى معناها . . ذلك العمق لم يكن أحد يصل إليه بالفهم الدقيق فى أول وقت نزول القرآن »[1] .

وفوق هذه الأبدية التى تتسم بها أحكام القرآن فإنها تتسم أيضا بالشمولية والاحاطة حيث تتضمن الأحكام الاعتقادية ، والأحكام الخلقية ، والأحكام العملية، وهذا النوع الأخير يتضمن نوعين من الأحكام : العبادات،والمعاملات، وهذه الأخيرة تشمل أحكام الأحوال الشخصية ، والأحكام المدنية ، والأحكام الجنائية ، وأحكام المرافعات ، والاحكام الدستورية ، والأحكام الدولية ، والأحكام الاقتصادية . . . إلى غير ذلك من جوانب الحياة المختلفة . .[2] فالقرآن الكريم فى تنظيمه للاحكام الشرعية ينظر الكون من منطلق وحدة الوجود ، وهذه الاحاطة وذلك الشمول الأبدى الذى يفى بحاجة الأجيال المتعاقبة، يعد - كما يقرر البعض - ميزة لم تتوفر لأى تجمع قانونى ، كما أنها إحاطة شاملة لكليات الشريعة وأصولها ، فلا يوجد أصل أو قاعدة فى الضروريات،أو الحاجيات أو التحسينات إلا وهى منصوص عليها فيه ، كما لايوجد دليل من أدلة الأحكام إلا وردت الإشارة إليه فيه أيضا صراحة أو ضمنا بحيث يمكن القول بأن مرد الشرعية جميعا هو القرآن الكريم[3] . . ، إلى جانب أن القرآن الكريم ، فوق

---

(1) الشيخ محمد متولى الشعراوى : معجزة القرآن ص ٢٣ .

(2) للمزيد من التفصيل يراجع أستاذنا الدكتور محمد زكريا البرديسى : أصول الفقه ص ٧٩ ، ١٨٠ ، وفضيلة الشيخ عبد الوهاب خلاف : المصدر السابق ص ٣١ — ٣٣ .

(3) د . على جريشة : مصادر الشرعية الاسلامية ص ١٣ — ١٤ .

انه نظر إلى الكون نظرة واحدة وشمولية تحتوى الحياة فى جوانبها المختلفة ، فإنه أيضا وضع وحدة العلاج بما تعانيه البشرية من أمراض تستشرى فيها ، وداءات تنخر فى أوصالها ، ومن ثم فإن «وحدة الداء تحتم وحدة العلاج .. وهذا مسلك معجز من معجزات القرآن الكريم لأن الله عز وجل قد وضع وحدة العلاج قبل أن تتحقق وحدة الداء ، فسبق بذلك علم البشر[1] .. فلا توجد قضية تمس حياة البشر إلا ويوجد فى منهج الله سبحانه وتعالى مايعالج هذه القضية .. ومن هنا فإن القرآن قد تعرض لقضايا الكون جميعها وأوجد لها العلاج ، وأوجد لها الشفاء»[2] ..

موقع القرآن الكريم من مصادر المشروعية الاسلامية :

يشغل القرآن المرتبة الأولى بين مصادر المشروعية الاسلامية ، الأمر الذى يرتب بالضرورة عدم جواز العدول عنه إلى غيره من المصادر إلا إذا لم نجد حكم الواقعة فيه ، وإحتلاله هذه المرتبة يأتى من كونه نابعا من صاحب الكمال المطلق .. الله عز وجل ، «لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد»[3] ..

ويرى الدكتور على جريشة أن القرآن الكريم يصعب القول بأنه دستور ، وانما هو فوق الدستور ، بحيث يجب أبطال أى نص دستورى اذا ما خالف ما جاء به من أحكام ، ويظل القرآن دوما وأبدا فوق الدستور .. وفوق القانون ، ثابتا كالرواسى فى أصوله ومبادئه وقواعده الكلية ، مظلا الأمة والدولة بظل

---

(١) الشيخ محمد متولى الشعراوى : معجزة القرآن ص ٣١ .

(٢) الشيخ محمد متولى الشعراوى . المصدر السابق ص ٣٣ .

(٤) أستاذنا الشيخ محمد زكريا البرديسى :أصول الفقه ص١٨١ و وأستاذنا الشيخ زكريا البرى : المصدر السابق ص ٢٢ .

الشرعية الحقة[1] ..

ونحن ، إذا كنا نرى صحة ما انتهى إليه هـذا الرأى ، إلا أننا نرى — فوق ذلك — أن هـذا السمو والـكمال لا يتحـدد فحسب بالنسبة للقرآن الـكريم ، وإنما أيضا بالنسبة لسائر أدلة الأحكام فى الشريعة الإسلامية بحيث تظـل فوق الدستور ، وفوق القـانون ؛ ويجب أن تنسحب الشرعيـــة عن قوانين البشر المخالفة لها ..

المبحث الثانى

السنة النبـوية

تعتبر السنة النبوية المصدر الثانى للمشروعية الاسلامية وتتحدد فيما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعـل أو تقرير ، ومن ثم فهى تتنوع إلى ثلاثة أنواع : سنة قولية ، وسنة فعلية ، وسنة تقريرية[2] ..

وهى كالقرآن مصدرها الوحى ،غير أن القرآن الـكريم مصدره الوحى بلفظه ومعناه فى حين أن السنة النبوية وحى من حيث المعنى غير أن اللفظ من عنـد الرسول صلى الله عليه وسلم « وما ينطق عن الهـــوى ، إن هو إلا وحى يوحى »[3] .

---

(١) د. على جريشة . المصدر السابق ص ١٥ .

(٢) المزيد من التفصيل أستاذناالشيخ زكريا البرديسى ـ المصدر السابق ص ١٨٩ ، وأستاذنا الشيخ زكريا البرى المصدر السابق ص ٣٦ ، ٣٧ والشيخ زكى الدين شعبان : المصدر السابق ص٥٣ ، والشيخ عبد الوهاب خلاف :المصدر السابق ٣٦ ، ٣٧ .

(٣) سورة النجم آية ٣ — ٤ ..

موقع السنة من مصادر المشروعية الإسلامية :

إلتزام المسلمين بالسنة وطاعتهم لأحكامها ،طاعة أصلية وليست تبعية ، وهذا نابع من كون السنة كالقرآن منبعها الوحى ، وإن كانت السنة — بالنسبة للقرآن — تحتل المرتبة التالية له ، لذلك فإن الله عز وجل سوى بين طاعته وطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم فقال عز وجل : « من يطع الرسول فقد أطاع الله ، ومن تولى فما أرسلناك عليكم حفيظا »[1]و « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم،فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم والآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلا »[2] .. « ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها وله عذاب مهين »[3] « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم » .. فالآية الأولى تجعل طاعة الرسول من طاعة الله ، كما أن الآية الثانية قررت هذا الحكم أيضا ، غير أنها زادت فوق ذلك كله تقرير حكم عام مؤداه أن طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم أصلية بخلاف طاعة الحكام فهى دوماً وأبداً طاعة تبعية مرتبطة بطاعتهم لله وللرسول بدليل أن الله عز وجل كرر الفعل « وأطيعوا » فى طاعة الرسول ولم يكرره فى طاعة أولى الأمر — وهو ما سنتولى بيانه تفصيلا عند الحديث فى آثار مبدأ المشروعية — فى حين أنه الآيتين الثالثة والرابعة تحذران من مخالفة الرسول صلى الله عليه وسلم وتحذر من عواقب ذلك ، وعليه فإن الرسول صلى الله عليه واجب الاتباع فى كل ما يصدر عنه من قول أو فعل أو تقرير ، ويعتبر كل ذلك مصدرا من مصادر المشروعية الاسلامية[4] .

---

(1) سورة النساء آية ٨٠ ..

(2) سورة النساء آية ٥٩ ..

(3) سورة النساء آية ١٤ ..

(4) الشيخ محمد زكريا البرديسى : المصدر السابق ص ١٩١ ، — والشيخ =

الأحكام الواردة فى السنة .

وأحكام السنة تتسم أيضا بالشمول والاحاطة كما هو الأمر فى القرآن الكريم لذلك فإنها تحوى أحكاما تشريعية متنوعة تحيط بكل دروب الحياة ومناحيها ..

وأحكام السنة قد تؤكد ما جاء فى القرآن الكريم ، كما قد تكون شارحة لأحكامه أو مبينة لها ، كما قد تكون مخصصة لعام القرآن ، أو مقيدة لمطلقه ، كما قد تكون ناسخة لحكم ثابت فى كتاب الله عز وجل ، وفى النهاية قد تكون سنة مثبتة لحكم سكت عنه القرآن الكريم ، وفى كل هذه الحالات والصور يلتزم المسلمون بالسنة وتأتى مرتبتها بعد القرآن وذلك لأن أحكام القرآن كلها قطعية الثبوت فى حين أن السنة تدور بين القطعية والظنية وإن كان أغلبها ظنى الأمر الذى يحتم تقدم القطعى على الظنى [1].

وإذا كان ذلك هو الوضع الذى تسلم به مذاهب أهل السنة ومن تابعهم إلا أن السنة تعرضت ولازالت تتعرض لكيد الكائدين [2] فى القديم والحديث ، غير أنه مما يؤسف له أن يدخل فى غمار هذا التردى عالم جليل من علماء القانون العام له فضله وأثره الذى لا ينكر فيما تخصص فيه غير أنه حينما دخل غمار الشريعة .. كانت لنا معه وقفات ووقفات .. نتيجة لهنات منه لا يسكت عنها أى مسلم غيور

= زكى الدين شعبان ص ٦٠ وما بعدها ، — والشيخ زكريا البرى ص ٤٠ .

(١) المزيد من التفصيل فى أنواع السنة : الشيخ زكريا البرديسى . أصول الفقه ص ٢٠٤ وما بعدها ، — د. على جريشة : مصادر الشرعية ص ٢٤ وما بعدها ؛ — الشيخ زكى الدين شعبان : أصول الفقه الإسلامى ص ٥٣ وما بعدها.

(٢) يراجع فى ذلك د. على جريشة : المصدر السابق حيث أشار إلى فريق من المتهجمين على السنه النبوية — وكذلك الشيخ زكريا البرى : المصدر السابق ص ٤٢ — ٤٥ ..

على دينه .. وهو الدكتور عبد الحميد متولى . فالدكتور متولى يرى أن الأحاديث التى تتصل بالأحكام الدستورية لا تعتبر كقاعدة عامة تشريعا عاما بحجة أن ما يصدر من الرسول باعتبار ماله من الامامه والرياسة على جميع المسلمين لا يعد تشريعا عاما لأنه مبنى — كما يزعم — على المصلحة القائمة فى عصره وهو ما أدى به إلى تقرير أن سنن الأحكام الدستورية التى وردت عن الرسول صلى الله عليه وسلم لا تعد مصدرا من المصادر الواجبة التطبيق فى العصر الحاضر باعتبار أنها موقوته بعصر الرسول صلى الله عليه وسلم[1] كما أنه يطعن فى قوله صلى الله عليه وسلم : « من أطاعنى فقد أطاع الله ؛ ومن عصانى فقد عصى الله »[2] ، ويرى أن هـذا الحديث من الأحاديث المنسوبة كذبا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك — كما يقول — بصورة بينة لا يعوزها بيان ، فهو من الأحاديث التى وضعها أولئك الذين اتخذوا من الملق والرياء والزلفى إلى الملوك والأمراء والسلاطين المستبدين صناعة ، ومن الكذب ووضع الأحاديث بضاعة ..

ويزعم أيضا أن هذا الحديث يتعارض مع حديثين آخرين أقوى منه سندا ، وأكثر اتفاقا مع مبادىء الشريعة وهما : حديث « لا طـاعة لمخلوق فى معصية الخالق » وحديث « من أمركم منهم بمعصية فلا سمع ولا طاعة » كما أنه أسقط عن أحاديث الآحاد حجيتها الدستورية باعتبارها كما يزعم لا تصلح مصدراً لهذا اللون من الأحكام[3] ..

ونحن من جانبنا لا نقر مطلقا ما يزعمه الدكتور متولى ، وقد كان لنا السبق

---

(١) د. عبد الحميد متولى : مبادىء نظـام الحكم فى الاسـلام ص ٢٠١ وما بعدها ..

(٢) البخارى : صحيح البخارى جـ ٩ ص ٧٧ ..

(٣) د. عبد الحميد متولى مبادىء نظام الحكم فى الاسلام ص ٥٤٦ — ٥٤٨ .

فى إبطال ما يدعيه ، وتابعنا بعد ذلك العديد من الباحثين فى هذا الميدان[1] .

كما أنه ، فيما نرى ، تراجع عن تهجمه على السنة النبوية ، وعلماء الحديث فى الطبعه الثانية من هذا المؤلف ، وقد نادينا أكثر من مرة بضرورة مراجعة ما ورد فى هذا المؤلف الضخم الذى عنونه « بمبادىء نظام الحكم فى الإسلام » وبإبطال ما ورد فيه من آراء باطلة .. وللأسف الشديد أن أحدا من علماء الشريعة الأجلاء حتى الآن لم يتحرك[2] . رغم أن أفكار الدكتور متولى التى تهدر العديد من مصادر الشريعة لا زال يرددها من سار فى فلكه واعتنق مذهبه من تلامذته ومريديه[3] ..

هذا وإذا كان الدكتور متولى يشير فى مقدمه الطبعه الثانية إلى ملحوظات وانتقادات قليلة وصلت إليه ، بعضها مما وجهنا إليه من انتقادات إلا أنه يقرر أن شيئا من هذه الانتقادات لم يغير شيئا من الآراء الاساسية التى دارت حولها بحوث هذا الكتاب أو الاتجاهات العامة التى كانت تتجه تلك الآراء حيالها .. ولذلك فهو لا يخفى — كما يقول — أن يجد نفسه الآن أعمق إيمانا وأعلى

---

(١) يراجع الدكتور على جريشة فى رسالته عن المشروعية العليا ـ والدكتور فاروق النبهان : الفكر السياسى والدستورى فى الاسلام من مطبوعات جامعة الكويت ..

(٢) اقترح علينا أستاذنا المرحوم الشيخ إبراهيم الدسوقى الشهاوى رئيس قسم الفقه المقارن السابق بكلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر أن نطبع كتيبا بعنوان « الرد على أباطيل الدكتور متولى » غير أن الظروف حالت دون ذلك ..

(٣) يراجع فى ذلك د. حازم عبد المتعال الصعيدى : النظرية الإسلامية فى الدولة مع المقارنة بنظرية الدولة فى الفقه الدستورى الحديث . الطبعه الأولى سنه ١٩٧٧ ..

صوتا بكل ما نادى به فى هذا الكتاب من آراء[1] ..

وما يقرره الدكتور متولى لايخرج عن كونه عناداً عن الرجوع إلى الحق وإمعاناً فى التمسك بالباطل . مجرداً عن أى دليل ..

وما يؤيد رأينا فى أن موقفه لايخرج عن كونه عناداً وتمسكا بباطل أنه فى الطبعة الثانية المشار اليها أغفل كل ما أشار إليه من تهجم باطل على أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى علماء الحديث .. وكان أجدر بالفقيه الكبير أن يرجع عن هذه المزاعم الباطلة والدعاوى الفاسدة ، وأن يتوب إلى الله ، ويعود إلى حظيرة الحق ، وذلك لأن الحديث إذا كان فى دين الله وشريعته . فلايحول دون ذلك مكابرة أو عناداً بدلا من أن يلقى الحديث على عواهنه دون برهان أو دليل وإذا ما تبين الحق فى الاصوب له والاجدر به دينا وخوفاً من حساب الله عز وجل أن يكون له صوتاً أعلى من ذلك الصوت الذى نادى بباطل ..

نعود بعد ذلك إلى هذه الاباطيل .. والتى سنقرعها حجة بحجة فى مصدر لنا تحت الطبع الآن[2] ، فنقرر أن مايقوله باطل ورد ويتعارض مع قواعد الشريعة وأصولها العامة ، ولعل ما وقع فيه فقيهنا الكبير أنه أراد أن يقيم الاسلام بغير قيمه ، ويطبق المعايير الدستورية فى الفقه الوضعى على مبادىء نظام الحكم فى الاسلام .. فنجده يبطل بكل بساطة كثيراً من الادلة المجمع على اعتبارها مصدراً للأحكام فى الشريعة الاسلامية ، فنحن لانسلم باعتباره الاحاديث المتصلة

---

(١) د. عبد الحميد متولى . مبادىء نظام الحكم فى الاسلام . الطبعة الثانية ١٩٨٦ ص٨ .

(٢) تحت الطبع الآن موسوعه الفقه الاسلامى ، وسنرد على الدكتور متولى فى الكتاب الأول عن « نظرية الدولة » .

بالأحكام الدستورية لاتعتبر كقاعدة عامة تشريعاً ملزماً ، بزعمه أن ما يصدر من الرسول صلى الله عليه وسلم باعتبار ماله من الإمامة والرياسة العامة على جميع المسلمين لا يعد تشريعاً عاماً .. لأنه — كما يدعى — مبني على المصلحة القائمة في عصره ومن ثم لا تعد مصدراً من المصادر الواجبة التطبيق باعتبار أنها موقوتة بعصر الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومبنى فساد ما انتهى إليه الدكتور متولي يرجع إلى أن ما يعد تشريعاً موقتاً والذي أدى به إلى تقرير أن سن الأحكام الدستورية موقوتة بعصر الرسول ينصرف إلى بعض السوابق التي حدثت في عهد النبوة والتي ترتبط بالتطور الاجتماعي والسياسي للمجتمع الاسلامي آنذاك والتي يمكن اعتبارها موقتة لارتباطها بالتطور الذي طرأ على المجتمع الاسلامي كما هو الأمر في السوابق التي تتعلق بالتقسيم الاداري للدولة الاسلامية وتنظيم اداراتها ، وطرق جباية الأموال ، وغيرها من المسائل التي ترتبط بظروف الوقت ومقتضياته ..

ولو أن الدكتور متولي قصد ذلك لأيدناه .. إلا أنه يرى ذلك بالنسبة للأحاديث التي تجعل طاعة الرسول من طاعة الله ، وتجعل طاعة الحكام من طاعته .. فهو يرى أن مثل هذه الأحاديث موقتة ترتبط بعصر الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولا يجوز إعمالها بعده ، وهو أمر لا نسلم له به ولا نقره عليه ، لأن هذا الحديث وغيره من الأحاديث التي جاءت في طاعة الحكام لا تتعارض مطلقا مع الحديثين الشريفين الذي يدعي الدكتور متولي أنهما أقوى من الحديث السابق الإشارة اليه من حيث السند واتفاقه مع مبادىء الشريعة الاسلامية .

فهذا الحديث متصل السند من مبدئه إلى منتهاه ، وليس من بين رواته من هو مشكوك في عدالته ، إلى جانب سلامته من الشذوذ أو أي علة تقدح في صحته ، كما أنه لا يتعارض من بعيد أو قريب مع الحديثين المشار إليهما ، فهو يتسق معهما وذلك لأن طاعة الحكام دائما هي طاعة تبعية تسقط إذا ما كان الأمر مخالفا لأمر

الله عز وجل وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم — كما سبق أن نوهنا — ويتطابق تماما مع قوله عز وجل : يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » . فكيف يتصدى الدكتور متولى لهذا الحديث زاعما أنه منسوب كذبا إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهو ليس من أهل الحديث ، وليست له دراية بالحديث الصحيح من الضعيف ، وليس أهلا ليقول هذا القول فى سنة نبينا صلى الله عليه وسلم . . .

كما أننا لا نقبل التهجم المزرى والمشين الذى وجهه الدكتور متولى إلى رجال الحديث ، لأن هذا الحديث — من حيث السند — رواه البخارى عن عبدان عبد الله بن يونس عن الزهرى عن أبى سلمه بن عبد الرحمن عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم[1] ، أما من حيث المتن فهو يتفق مع منطوق الآية الكريمة : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول » ، كما سبق أن أشرنا ، وكان أحرى بالفقيه الكبير قبل أن يتهجم هذا التهجم بالباطل على علمائنا الأجلاء ، أن يتعفف عن تناولهم بمثل هذه الألفاظ لأن هؤلاء هم الذين هبوا للدفاع عن السنة النبوية ، وصيانة الدين ، وتصدوا لبحث الأحاديث والوقوف على صحتها والتنقيب عنها وتمييز غير الصحيح منها ، كما أنهم هم الذين تعقبوا الوضاعين وتداولوا بهم ووضعوا الشروط الدقيقة للحديث ، وميزوا بين الحديث المقبول والحديث المردود حتى سلمت السنة النبوية بدفاعهم عنها عن طريقهم من كل كيد ، وكان على الدكتور متولى أن يتثبت أولا من صحة الحديث من عدمه وأن يقيم الدليل على عدم صحته بالبرهان القوى لا بمثل هذه الكلمات المحجوبة والتهجم غير المقبول .

---

(1) البخارى ج 7 ص 99 ، وقد استشهد به الطبرى وذكر سنده أيضا من طريق آخر عن ابن حميد عن جرير عن الأعمش عن أبى صالح عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم (الطبرى — جامع البيان — المجلد الثامن ص 495 دار المعارف) ..

المبحث الثالث

الاجمـــاع

الاجماع هو اتفاق جميع المجتهدين فى عصر من العصور ، بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم على حكم شرعى فى واقعة من الوقائع[1] ومن ثم يلزم فيه اتفاق جميع المجتهدين ويلزم لذلك شقان : الأول :توفر صفة الاجتهاد ، والثانى : اتفاقهم جميعا ، كما يجب أن يكونوا جميعا من أمة محمد صلى الله عليه وسلم أى من المسلمين ، وأن يكون موضوع الاجماع أمرا شرعيا عمليا ، فيخرج من نطاق الاجماع المسائل المتصلة بالعقيدة فلا يجوز أن تكون محلا لاجماع لثبوتها بأدلة نقلية قطعية على سبيل اليقين[2] ، كما أن الأحكام اللغوية والعقلية ، لا يجوز أيضا أن تكون محلا لاجماع ، والاجماع على أى حكم منها لا يسمى إجماعا شرعيا[3] ، ولكون موضوع الاجماع أمرا شرعيا فإنه يتحتم أن يستند على دليل[4] لذلك

---

(١) الشيخ زكريا البرديسى : أصول الفقه ص ٢١٣ وقريب من هذا المعنى الشيخ زكى الدين شعبان المصدر السابق ص ٨٢ والشيخ زكريا البرى المصدر السابق ص ٥٩ والشيخ عبد الوهاب خلاف ـ المصدر السابق ص ٤٧ . ويراجع فى تعريف الاجماع ـ البدخشى:شرح البدخشى : مناهج العقول جـ ٤ ص٢٧٣، والاسنوى : نهاية السول فى شرح مناهج الأصول للقاضى البيضاوى جـ٣ ص٨٥١.

(٢) على جريشة ـ المصدر السابق ص ٥٢ ـ ٥٣ .

(٣) أستاذنا المرحوم الشيخ محمد زكريا البرديسى ـ أصول الفقه ص ٢١٤ الشيخ زكى الدين شعبان أصول الفقه الاسلامى ص ٨٤ .

(٤) الامام محمد أبو زهرة أصول الفقه ص ١٩٩ ـ ٢٠١ والمصادر السابقة وأيضا الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١١٣ ـ ١١٤ ، والآمدى غاية المرام فى علم الكلام ص ٢٧٠ ـ ٢٧١ .

فان رجال أصول الفقه الاسلامى يقررون بأنه لابد للاجماع من مستند يستند إليه ، من قرآن أو سنة أو قياس على أحدهما [1] ، واشتراط مستند للاجماع يعتمد عليه ويسبغ عليه كونه دليلا شرعيا مرده أن الرسول صلى الله عليه وسلم ، لا يقول ولا ينطق عن هوى وإنما يقول وينطق عن وحى «وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحى يوحى »[2] .

فاذا كان هذا هو وضع رسول الله لا يصدر حكما ، إلا عن وحى ، فالأمة أولى ومن ثم فلا يجوز أن تجمع إلا مستندة إلى دليل من قرآن أو سنة[3] وهو أمر يسبغ على الاجماع شرعيته ويجعل الاجماع مرده إلى الوحى أيضا باعتبار مستنده فالاجماع دون سند من شأنه أن يؤدى إلى القول بالرأى فى دين الله عز وجل ، وإلى إحداث تشريع جديد بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وهو أمر غير جائز[4] .

والاجماع قد يكون صريحا وقد يكون سكوتيا ، والأول يتحقق بالاتفاق

---

(1) راجع فى ذلك :
البدخشى — شرح البدخشى المصدر السابق ومعه شرح الأسنوى نهاية السول للامام جمال الدين عبدالرحيم الأسنوى كلاهما شرح منهاج الوصول فى علم الأصول للقاضى البيضاوى ج ٣ ص ٢١٠ — ٣١٤ — عبد الوهاب خلاف أصول الفقه وتاريخ التشريع الاسلامى سنة ١٩٤٠ ص٣١ الامام محمد أبو زهرة أصول الفقه ١٩٩ — ٢٠١ ، زكى الدين شعبان أصول الفقه الاسلامى ١٠١ وما بعدها — الشيخ زكريا البرديسى المصدر السابق ص ٢١٨ وما بعدها .

(2) سورة النجم آية ٣ ، ٤ .

(3) الشيخ زكريا البرديسى أصول الفقه ص ٢١٨ .

(4) الشيخ زكى الدين شعبان — المصدر السابق ص ١٠١ .

الايجاب من المجتهدين بأن يبدى رأيه في المسألة المطروحة صراحة ، والثاني يتحقق بأن يبدى أحد المجتهدين رأيه في المسألة ويعلم باقي المجتهدين فيسكتون دون اعتراض أو إنكار منهم[1] .

موقع الاجماع من مصادر المشروعية :

يعد الاجماع من مصادر المشروعية الاسلامية ، ودليل من أدلتها ، حسب الرأى الراجح فى الفقه الاسلامى على إختلاف فى ذلك بين الاجماع الصريح والسكوتى ، فبالنسبة للأول يرى جمهور الفقهاء أنه حجة قطعية يجب العمل به ويصبح الحكم المجمع عليه ثابتا قطعا لا تجوز مخالفته ، كما تخرج المسألة محل الاتفاق من نطاق الاجماع بعد ذلك ، ومن نطاق الاجتهاد أيضا[2] .

أما الإجماع السكوتى فمحل خلاف ليس فقط من جانب بعض الفرق التى أنكرت الإجماع بصفة عامة[3] وإنما أيضا من بعض الذين رأوا حجية الإجماع الصريح ، ومن رأى أنه حجة بعضهم يرى أنه حجة قطعية شأنه فى ذلك شأن الاجماع الصريح ، والبعض يرى أنه حجة ظنية[4] .

---

(١) الشيخ زكريا البرديسى — المصدر السابق ص ٢١٤ — ٢١٥ والشيخ زكى الدين شعبان المصدر السابق ص ٨٥ .

(٢) الشيخ زكى الدين شعبان المصدر السابق ص ٢١٥ .

— وقريب من هذا المعنى — الشيخ محمد زكريا البرديسى ص ٢١٥ .

(٣) يرى الشيعة ، والخوارج والنظام من المعتزلة عدم صحة الاجماع بنوعيه سواء أكان إجماعا صريحا أو إجماعا سكوتيا .

(٤) للمزيد من التفصيل — الشيخ زكى الدين شعبان أصول الفقه — المصدر السابق ص ٩١ وما بعدها — الشيخ محمد زكريا البرديسى — أصول الفقه ص ٢١٥ وما بعدها .

ودون الدخول في تفاصيل لا يتسع لها هذا البحث فإننا نرى صحة ما ذهب إليه الجمهور من اعتبار الإجماع مصدراً لتشريع الأحكام في الشريعة الإسلامية كما أن من شأنه أيضاً أن يرتفع بالدليل الظني إلى دليل قطعي حيث يصبح اتفاق أهل الحل والعقد قاضياً بقطعية المعنى الذي انتهوا إليه للدليل لأن الإجماع في هذه الحالة يعد الدليل الشرعي[1].

وقد أنكر الدكتور متولي الإجماع وجواز وقوعه ويقرر بأن الرأي عندي أنه لا مكان للإجماع في العصر الحديث بين مصادر الشريعة وخاصة بصدد الأحكام الدستورية. وينفي حجية الإجماع في المسائل الدستورية فيقول: والرأي عندي أن الإجماع بصدد الأحكام الدستورية في عصر سابق غير ملزم لعصر لاحق وبالتالي فهو غير ملزم لنا في عصرنا.. ويدعم رأيه بجملة من المبررات الواهية[2].

وهذا المسلك الذي سلكه الدكتور متولي يتسق مع مسلكه في التعرض لمصادر الأحكام في الشريعة الإسلامية خصوصاً فيما يتعلق بكونها مصادر دستورية فقد بدأ مسلكه في هدم استدلال الفقهاء بالقرآن الكريم على وجوب الخلافة[2] وآثار مجموعة من الحجج الواهية للانتهاء إلى أن القرآن الكريم لم يوجب مثل هذا النظام، كما عرج إلى السنة فافتعل فيها ما افتعل من تقسيم لا أساس له من عقل أو شرع، ثم انهال تعريضاً وتجريحاً على علماء الأمة وفقهائها بتهجم يحمل فحش القول وبألفاظ ما كان يجب على شيخ من شيوخ القانون أن يستعملها يتهم فيها صروحاً شامخة تدين لها أعناق كبار العلماء على مدى الدهر كرست حياتها لخدمة الدين، وها هو الآن يعرج على الإجماع بدعوى لا تقل في بطلانها وعدم صحتها عن دعاويه السابقة .. فهو ببساطة .. وبجرة قلم .. وخيال خصيب..

---

(1) د. علي جريشة — المصدر السابق ص ٥٩ حيث ينسب هذا القول إلى المستشار المرحوم حسن الهضيبي في بحث غير منشور لسيادته.

(2) د. عبد الحميد متولي — المصدر السابق ص ٢١١ وما بعدها.

يمزق مصادر الشريعة الإسلامية ويهدم أصولها المجمع عليها .. بل وينتهى به الأمر فى محاولة هدم مصادر الشريعة مقررا بأنها لا تصلح مصدرا للأحكام الدستورية فى العصر الحديث .. وهو ما يعتبر تطاولا على الاسلام وقواعده العامة بعد أن أساء إلى علمائها وفقهائها ..

ونحن لا نسلم بما إنتهى إليه الدكتور متولى .. وقد نقدنا آراءه .. وقمنا بالرد على كل ما اثاره .. وإنتهينا إلى بطلانها وأدمغنا ذلك بالدليل القوى والحجة البالغة[1] .

فالاجماع مصدر للأحكام فى الشريعة الاسلامية ، وإذا ما انعقد فإنه يصير ملزما لكل الأجيال[2] .

وللدكتور ضياء الدين الريس فى الاجماع دعوى مماثلة وإن كنا نرى أنها زلة قلم من عالم جليل قدم لنا أول دراسة موضوعية فى النظريات السياسية الاسلامية حيث انتهى إلى نفى الصفة الدينية (الشرعية) عن الاجماع واعتبره من قبيل البرهان التاريخى الذى يتخذ من حقائق تاريخ الامة فى ماضيها أو فى عصور معينه من الماضى ، نماذج تصلح للقياس أو يجب أن يقاس عليها أو كما نقول اليوم — والحديث له — بلغتنا القانونية ينظر إليها على أنها « سوابق قضائية » أو « دستورية » ..[3] وقد فندنا دعوته. وانتهينا إلى بطلانها[4] .

---

(١) يراجع لنا الآن تحت الطبع الجزء الاول من رسالتنا بعنوان « نظرية الدولة » .

(٢) الشيخ زكى الدين شعبان — أصول الفقه الاسلامى — ص ٨٥ .

(٣) الدكتور المرحوم ضياء الدين الريس — النظريات السياسية الاسلامية ص ١٣٠ .

(٤) يراجع لنا تحت الطبع الآن الجزء الاول من رسالتنا السابق الإشارة إليه .

المبحث الرابع

القيـــاس

القياس طريق يلجأ إليه المجتهد بحثا عن حكم الله فى أمر لم يرد فيه نص[1] ويمكن تعريفه بأنه إلحاق واقعة لانص على حكمها الشرعى بواقعة ورد نص بحكمها وذلك فى الحكم الذى ورد به النص لتساوى الواقعتين فى علة الحكم[2] ومن ثم فإن القياس يتحقق بإلحاق واقعة لم يرد فيها نص وتسمى — الفرع — بأخرى ورد فيها نص — وتسمى الأصل - فى الحكم لاتحادهما فى وصف ظاهر منضبط هو — العلة —[3].

موقع القياس من مصادر المشروعية تأتى منزلة القياس فى الاستدلال بين مصادر المشروعية الاسلامية بعد القرآن الكريم والسنة النبوية والاجماع، وهو حجة عند جمهور الفقهاء، ومصدر للأحكام لدى معظم المذاهب الاسلامية[4]، وقد علمنا الرسول منهج القياس كما أن بعض أحكام السنة التى جاءت زائدة على أحكام القرآن كانت قياسا عليه، كذلك عرفه الصحابة منهاجا للاستدلال فسلكوه، وأمروا به وأخذ به من بعد الصحابة الأئمة والفقهاء يرون فيه ردا إلى الكتاب والسنة وإعمالا لها على نحو أوسع وأرحب وعلى نحو — كما يقرر البعض — يظهر جانبا من جوانب الاعجاز فى شرع الله الخالد، ويتحقق به سر من أسرار خلود

---

(١) د. على جريشة — المصدر السابق ص ٩٦

(٢) عبد الوهاب خلاف أصول الفقه ص ٥٥

(٣) الإمام محمد أبو زهرة — أصول الفقه الاسلامى ص٢١٧

د. — على جريشة — المصدر السابق ص٦٥

(٤) على خلاف قلة ترى أن القياس ليس بحجة ومن هذا الفريق النظام والظاهرية وبعض الشيعة، يراجع الشيخ زكى الدين شعبان أصول الفقه ص١١١ والشيخ محمد زكريا البرديسى أصول الفقه ص ٢٣٩

الشريعة وأبديتها ووفائها بالحاجات المتجددة التى لم يرد فيها نص بما سبق أن ورد فيه نص لتظل الحياة خاضعة لحكم الله مصطبغة بصبغة الله(١).

غير أنه لا يجوز اعمال القياس إذا كان الأصل (المقيس عليه) يتفرد بحكم يختص به أو كان حكم الأصل منسوخا، كما لا يجوز إذا كان حكم الأصل إعتقاديا ولا يصح أيضا القياس فى الأسامى إذ لا مناسبة بين شىء من الأسماء(٢) ولا يجوز اعماله أيضا فى العبادات والحدود والكفارات لأنها مفصلة فى القرآن الكريم، وبالنسبة للحدود لا يتوسع فى تفسيرها أعمالا لقوله صلى الله عليه وسلم «ادرأوا الحدود بالشبهات»(٣).

وفيما عدا هذه الحالات التى لا يجوز اعمال القياس فى نطاقها فإن القياس يعد مصدرا لتشريع الأحكام فى نطاق ما يسمى فى الإصطلاح المعاصر — القانون العام أو القانون الخاص.

غير أن الدكتور متولى .. كما نوهنا به .. يرى أن القياس من المصادر التى لا مكان لها بين مصادر الأحكام الدستورية للشريعة الاسلامية، فى العصر الحديث ويبرر ذلك لأمرين الأول لكون القياس ليس مصدراً من مصادر القانون بصفة عامة والثانى وعلى فرض كونه مصدرا للقانون إلا أنه لا يمكن أن يعد من مصادر الأحكام الدستورية فى الشريعة الاسلامية(٤).

....

وما يقرره الدكتور متولى باطل ورد ولا يعول عليه، فموطن الخطأ الذى

---

(١) على جريشة — المصدر السابق ص ٦٤، ٦٥

(٢) الشيخ زكريا البرديسى أصول الفقه ص ٢٣٢ وما بعدها

(٣) د. على جريشة المصدر السابق ص ٦٦

(٤) عبد الحميد متولى — مبادىء نظام الحكم فى الاسلام الطبعة الثانية ص ٦٤ وما بعدها.

أو قمه فى هذا الوالى فى مثل هذا القول هو محاولة إلباس الإسلام ما ليس منه ومحاولة تقييمه بغير قيمه وذلك لأن استنباط الاحكام من مصادرها فى الشريعة الاسلامية لا يجوز مطلقا أن يستخدم فيه المعايير المستخدمة فى القوانين الوضعية إلا بالقدر الذى لا يتعارض مع قواعد الشريعة ويجب أن تستخدم المعايير التى تتفق معها وفقا لأصول صناعتها، وان يتوفر ذلك إلا لمن توفرت فيه صفة الإجتهاد حسبما أشرنا فى مقدمة هذا البحث .

نخلص من ذلك أننا نرى أن القياس مصدر من مصادر المشروعية الاسلامية وفى نطاق جميع القواعد سواء فى نطاق القانون العام الإسلامى أو فى نطاق القانون الخاص ولا يجوز قصره على مجال دون آخر سوى ما قرره العلماء حسبما أشرنا .

المبحث الخامس

الاستحسان

مصادر المشروعية السابقة تمثل المصادر التى أخذت بها معظم المذاهب الاسلامية واعترفت بها كمصدر للأحكام فى الشريعة الاسلامية ، أما المصادر الأخرى، ومن بينها الاستحسان فقد اختلفت وجهة نظر هذه المذاهب فى كونها مصادر الأحكام فى الشريعة الاسلامية ، ومن ثم تعد من المصادر المختلف فيها فى هذه المذاهب[1] .

والاستحسان يطلق على أمرين —

الأول : — القياس الذى خفيت علته لدقتها وبعدها عن الذهن الواقع فى مقابلة قياس ظهرت علته لتبادرها إلى الذهن أولا .

الثانى : — إستثناء مسألة جزئية من أصل عام لدليل خاص يقتضى هذا

---

(١) أستاذنا المرحوم محمد زكريا البرديسى - أصول الفقه ص [illegible]

الاستثناء ، سواء أكان نصا أو إجماعا أو ضرورة ، أو عرفا أو مصلحة أو غيرها[1] .

وقد جمع أستاذنا المرحوم محمد زكريا البرديسي شقى الاستحسان فى تعريف واحد جامع مانع له بقوله أن الاستحسان هو « عدول المجتهد عن قياس جلى إلى قياس خفى ، أو عدول المجتهد عن حكم كلى إلى حكم إستثنائى لدليل إنقدح فى عقله رجح لديه هذا العدول » وواضح أن هذا التعريف لايخرج عن التعريف السابق وإن جمع بين شطرى الاستحسان[2].

والدليل الذى يقتضى عدول المجتهد من حكم كلى إلى حكم إستثنائى أو من قياس جلى إلى قياس خفى قد يكون نصا أو إجماعا إلى غير ذلك من الأدلة . . الأمر الذى يؤدى إلى تنوع الاستحسان إلى أنواع عديدة تبعا للدليل الذى يقتضى العدول[3] .

---

١ — الدكتور زكريا البرى — أصول الفقه الاسلامى ص ١٢٤ وما بعدها .

— الشيخ زكى الدين شعبان — أصول الفقه الاسلامى ص ١٥٦ ، الشيخ عبد الوهاب خلاف — أصول الفقه وتاريخ التشريع الاسلامى ص ٨٧ وللمزيد من التفصيل براجع الدكتور محمد السعيد عبد ربه — بحوث فى الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين ص ٥٥ وما بعدها — الدكتور حسن الشاذلى — المدخل للفقه الاسلامى طبعة جامعة الكويت سنة ١٩٧٧ ص ٣١٤ — ٣١٥ .

(٢) أستاذنا زكريا البرديسى — أصول الفقه ص ٣٠١ .

(٣) ويقسمه الشيخ زكى الدين شعبان إلى ستة انواع (١) الاستحسان بالنص (٢) الاستحسان بالاجماع (٣) الاستحسان بالضرورة والحاجة (٤) الاستحسان بالقياس الخفى (٥) الاستحسان بالعرف (٦) استحسان بالمصلحة . ويضرب الشيخ زكى الدين شعبان أمثلة عديدة لكل نوع من هذه الأنواع . . وللمزيد =

موقع الاستحسان بين مصادر المشروعية :

أشرنا فى السطور السابقة أن الاستحسان من المصادر المختلف فيها الذى بعض المذاهب الاسلامية ، والمشهور لدى العلماء أنه أصل من أصول المذهب الحنفى غير أن بعض الفقه يرى أنه يعد مصدرا ليس فقط عند الاحناف وإنما عند جميع الأئمة ومن يتتبع كتب الفقه يجدها زاخرة بالاحكام المبنية على الاستحسان خصوصا عند المالكية ، وماينسب إلى الامام الشافعى من إنكاره للاستحسان، وقوله « من إستحسن فقد شرع » فإنه يحمل على الاستحسان المجرد من الدليل لانه فى هذه الحالة يكون مبنيا على القول بالرأى والهوى دون أن يستند إلى دليل ، وهذا باطل عند الجميع [1] .

وإذا سلمنا بذلك — أى بضرورة أن يكون الاستحسان مستندا إلى دليل — فإن ذلك يقتضى القول بأن الاستحسان وحده لايعتبر دليلا شرعيا ، وإنما

= من التفصيل أصول الفقه الاسلامى لسيادته ص ١٥٧ وما بعدها ولاستاذنا المرحوم الشيخ محمد زكريا البرديسى المصدر السابق ص ٣٠٤ وما بعدها — والدكتور محمد السعيد عبد ربه — بحوث فى الأدلة المختلف فيها — المصدر السابق ص ٧٠ وما بعدها والدكتور حسن الشاذلى — المصدر السابق ص ٣١٥ — ٣١٧ .

(١) الشيخ زكى الدين شعبان — المصدر السابق ص ١٦٦ — ١٦٧ .

— استاذنا المرحوم الشيخ محمد زكريا البرديسى — المصدر السابق ص ٣١٤ — ٣١٧ .

— الدكتور محمد السعيد عبد ربه — المصدر السابق ص ٦٢ وما بعدها .

— الشيخ عبد الوهاب خلاف — المصدر السابق ص ٩١ .

الذى يجعله دليلا هو اعتماده على دليل من أدلة الشرع (١) وبهذا المعنى يمكن أن يكون مصدرا للأحكام لكافة أوجه المشروعية الإسلامية، أي سواء كانت تعد من قواعد القانون العام أو الخاص (٢).

المبحث السادس

المصلحة المرسلة

من المسلم به والثابت بالأدلة القاطعة أن الشريعة الاسلامية وضعت لتحقيق مصالح العباد، ولهذا فإن جميع الأعمال تكون صحيحة أو باطلة حسب تضمنها المصلحة العامة للمسلمين من عدمه (٣).

ومبنى ابتناء الأحكام على المصلحة يستطيع الباحث أن يتبينه بيسر وسهولة، وذلك إذا ما وقفنا على ما تتضمنه النصوص التى تؤكد رعاية الشارع الاسلامى لمصالح الناس كمصدر لتشريع الأحكام وغاية له، كما يمكن الوقوف على ذلك أيضا باستقراء النصوص فى الكتاب والسنة وما انعقد عليه الاجماع (٤).

ويمكن تعريف المصلحة بأنها عبارة عن المنفعة التى قصدها الشارع الحكيم

---

(١) للمزيد من التفصيل الدكتور زكريا البرى ص١٣٨.
— د. على جريشة ـ المصدر السابق ص٧٨ وما بعدها

(٢) يخالف فى ذلك الدكتور متولى ويرى أن الاستحسان لا يعد مصدرا للاحكام الدستورية فى الفقه الاسلامى ... ويكفى ما أشرنا إلى عدم حجية رأيه فى المصادر السابقة . وللمزيد من التفصيل فى رأى الدكتور متولى ـ نظام الحكم فى الاسلام ـ الطبعة الثانية ـ ص ٨١ وما بعدها .

(٣) فى هذا المعنى ـ الامام الشاطبى ـ الموافقات جـ٢ ص ٣٨٥.

(٤) د. على جريشة ـ المصدر السابق ص٦٩.

لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم طبق ترتيب معين فيما بينها، [1] وحفظ هذه الأصول المجمع عليها كمصالح يستهدفها التشريع الاسلامى يتحقق بأمرين :

الأول جلب المنافع والثانى دفع المضار، وجلب المنافع ودفع المضار لا يقصد به مقاصد الخلق ؛ وإنما المقصود هو مقصود الشارع من الخلق ومقصود الشارع خمسة فى حفظ الدين، النفس، العقل، النسل، والمال، وكل ما من شأنه أن يؤدى إلى حفظ هذه الأصول فهو مصلحة مقصودة من الشارع، وكل ما من شأنه أن يفوتها فهو مفسدة يجب دفعها [2].

تقسيم المصالح :

وتقسم المصالح بصفة عامة إلى ثلاثة أنواع :

النوع الأول : المصالح المعتبرة، وهى التى قام الدليل الشرعى على رعايتها واعتبارها، ومن أمثلتها ما قرره الشارع من أحكام لحفظ الأصول الخمسة التى أشرنا إليها.

وهذا النوع من المصالح يمكن التعليل به وبناء الحكم عليه، حيث يتحتم على المجتهد البحث عن المصلحة المعتبرة فى الحكم، فإذا ما تبينها ووجدت حادثة

---

(1) هذا التعريف للامام الرازى نقلا عن الدكتور محمد السعيد عبد ربه — المصدر السابق الاشارة اليه ص ٨٤.

(2) وهذا المعنى هو ما ذهب إليه الإمام الغزالى الذى عرف المصلحة بأنها « جلب منفعة ودفع مفسدة » وللمزيد من التفصيل الدكتور محمد السعيد عبد ربه المصدر السابق الاشارة اليه ص ٨٤.

أخرى غير منصوص على حكمها، وتحقق منها ذات المصلحة، فإن المجتهد يقيسها على الحادثة المنصوص على حكمها[1].

والمصالح المعتبرة بدورها تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول مصالح ضرورية: وهى التى يتوقف عليها حياة الناس الدينية والدنيوية، وتتحدد فى المحافظة على الأصول الخمسة: الدين، النفس، العقل، النسل، المال وهذه المصالح اذا تخلفت إختل نظام الحياة وعمت الفوضى وإنتشر البلاء والفساد.

القسم الثانى مصالح حاجية، وهذه المصالح لايقصد منها حفظ المصالح الخمسة المتقدمة، ولاحمايتها، لأن هذه الاصول تتحقق بدون المصالح الحاجية وانما المقصود منها رفع الحرج عن الناس، ففواتها لايترتب عليه اختلال بنظام الحياة كما هو الأمر فى النوع الأول من المصالح ولكن يفوت رفع الحرج عنهم ومن ثم فإن هذه المصالح شرعت لحاجة الناس إلى التوسعة ورفع الضيق المؤدى إلى الحرج والمشقة.

القسم الثالث: المصالح التحسينية أو التكميلية، وهذه بدورها لايقصد منها حفظ الأصول الخمسة، كما لايقصد منها رفع الحرج أو الضيق المؤدى إلى الحرج والمشقة وإنما الأخذ بمحاسن العادات والاستهداف إلى كمال الأخلاق[2].

---

(١) الشيخ زكى الدين شعبان ــ المصدر السابق ص١٦٩

ــ الدكتور حسن الشاذلى ــ المصدر السابق ص ٤٢٥

(٢) للمزيد من التفصيل فى أقسام المصلحة المعتبرة:

ــ أستاذنا المرحوم الشيخ محمد زكريا البرديسى ــ المصدر السابق ص٣٢١ وما بعدها.

ــ الشيخ زكى الدين شعبان - المصدر السابق ص ١٦٩ــ ١٧٠

ــ الدكتور محمد السعيد عبد ربه - المصدر السابق ص ٨٦ وما بعدها.

النوع الثانى المصالح الملغاة : وهى التى قام الدليل الشرعى على إهدارها وإلغائها ، فهذه المصالح شهد الشرع ببطلانها وعدم اعتبارها ، والشارع لايهدر مصلحة أو يلغيها إلا إذا ترتب على اعتبارها أو الاعتداد بها ضياع مصلحة أرجح منها .

وهذا النوع من المصالح لايصح التعليل به أو بناء الحكم عليه باتفاق العلماء ، مهما تحققت من مصالح من وراء العمل بهذا النوع لأنها مهدرة[1].

النوع الثالث : المصالح المرسلة وهذه المصالح هى التى لم يقم دليل من الشرع على اعتبارها ، أو الغائها ، وسميت بالمصلحة المرسلة لأنها مطلقة عن دليل اعتبارها أو الغائها ، فالشارع سكت عنها ولم يرتب حكما على وفقها ، أو خلافها ، ومن ثم فإن المصلحة المرسلة لاتتحقق إلا فى الوقائع التى سكت عنها الشارع وليس لها أصل معين يمكن أن تقاس عليه ويتحقق فيها معنى مناسب يصلح أن يكون مناطا لحكم شرعى[2] .

وهذا النوع من المصالح لايجوز أن يكون مصدرا للأحكام فى نطاق العبادات والعقوبات ، وإنما يعمل بها فقط فى نطاق المعاملات[3].

موقع المصلحة بين مصادر المشروعية الاسلامية : تعد المصلحة حسب الرأى الراجح عند العلماء مصدرا من مصادر المشروعية الاسلامية ، وأصلا من الأصول

---

(١) الشيخ زكى الدين شعبان - المصدر السابق ص١٧٠
- د. حسن الشاذلى - المصدر السابق ص٤٢٦
(٢) أستاذنا المرحوم محمد زكريا البرديسى - المصدر السابق ص٣٢٤
- الشيخ زكى الدين شعبان - المصدر السابق ص ١٥٣
- الدكتور محمد السعيد عبد ربه - المصدر السابق ص ١٠٦
(٣) استاذنا المرحوم محمد زكريا البرديسى - المصدر السابق ص ٣٢٥

فى تشريع الأحكام ، وعلى هذا الرأى معظم مذاهب أهل السنة من أصحاب المذاهب الفقهية المعروفة ، وإذا كان هذا هو المقرر فى هذه المذاهب فهذا على خلاف ما يشاع من أن المصلحة حجة عند الامام مالك وحده[1] .

شروط المصلحة ، المصلحة المرسلة كمصدر لتشريع الأحكام فى الشريعة الاسلامية ليست مطلقة دون قيد ، وإنما مشروطة بمجموعة من الشروط هى :

الشرط الاول : أن تكون من المصالح التى لم يقم دليل من الشرع على عدم اعتبارها ، فاذا توفر الدليل على إلغائها وعدم اعتبارها فلا يجوز أن تكون مصدرا لحكم من الأحكام ، ولا يصح العمل بها لأن المصلحة فى هذه الحالة مخالفة للنص ، والقاعدة أنه « لا إجتهاد مع النص » فوق أننا مأمورون بالعمل بالنص ولو لم تظهر لنا مصلحة ظاهرة[2] .

الشرط الثانى : أن تكون المصلحة محققة :ـ فاذا لم تكن المصلحة محققة كانت وهما ، والأحكام فى الفقه الاسلامى لا تبنى على أوهام ، ومن ثم لابد أن يتحقق من بناء التشريع على المصلحة جلب منفعة أو درء مفسدة .

الشرط الثالث : أن تكون المصلحة عامة بمعنى أن تكون مصلحة كلية وليست مصلحة خاصة لفرد أو أفراد قلائل ، وهذا يعنى أن يتحقق من تشريع الحكم فى الواقعة جلب نفع أو درء ضرر عن أكبر عدد من الناس أما إذا كان جلب النفع أو درء الضرر لفرد من الأفراد أو عدد محدود فلا يجوز لأن المصلحة فى هذه الحالة تعتبر من المصالح الخاصة .

الشرط الرابع : أن تكون المصلحة متسقة مع مقاصد الشارع :ـ بمعنى أن تكون من جنس المصالح التى استهدف الشرع الإسلامى تحقيقها وغير متعارضة

---

(١) الشيخ زكى الدين شعبان ـ المصدر السابق ص ١٧٢ .

(٢) د. محمد السعيد عبد ربه ـ المصدر السابق السابق ص ١٠٧ .

معها ، ومن ثم فلا إعتبار مطلقا لمصالح لا تتفق مع غايات الشارع ومقاصده لأن هذه المصالح فى هذه الحالة لا تكون مصالح بالمرة[1] .

الشرط الخامس :— أن لا تتعارض مع حكم ثابت بالنص أو الاجماع :— فإذا ما تحقق التعارض، فى هذه الحالة لا تعد مصلحة بالمرة ، وإنما تعتبر مصالح ملغاة لا يعتد بها الشارع وتعتبر من قبيل المصالح الملغاة المشار إليها فى الشرط الأول[2] .

الشرط السادس : أن تكون المصلحة معقولة :— ويضيف البعض شرطا آخر للمصلحة وهى أن تكون معقولة فى ذاتها ، بحيث لو عرضت على أهل العقول السليمة لتلقوها بالقبول[3] وهذا الشرط من شأنه أن يخرج العبادات من مجال تشريع المصلحة ، لأن العبادات جميعا لا يعقل لها معنى .

الشرط السابع : أن تؤدى المصلحة إلى رفع حرج لازم :— ويضيف البعض أيضا شرطا سابعا للمصلحة مؤداه أن يؤدى العمل بها إلى رفع حرج لازم بحيث

---

(١) الدكتور زكريا البرى — المصدر السابق ص ١٥٦ .

(٢) للمزيد من التفصيل فى الشروط السابقة / المرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف — المصدر السابق ص ٩٤ — ٩٦ ، والدكتور زكريا البرى — المصدر السابق — ص ١٥٦ ، الشيخ زكى الدين شعبان — المصدر السابق — ص١٧٣-١٧٤ ، أستاذنا المرحوم الشيخ زكريا البرديسى — المصدر السابق ص ٣٢٧— ٣٢٨ ؛ الدكتور محمد السعيد عبد ربه — المصدر السابق ص ١٠٧ — ١٠٩ ، الدكتور حسن الشاذلى — المصدر السابق ص ٤٢٥ — ٤٢٧ ، الدكتور على جريشة — المصدر السابق ص ١٤ وما بعدها .

(٣) الشيخ زكى الدين شعبان — المصدر السابق ص ١٧٢ — الدكتور محمد السعيد عبد ربه — المصدر السابق ص ١٠٩ .

إذا لم يؤخذ بها فى موضعها لوقع الناس فى حرج[1] .

غير أننا لا نرى أن ذلك يعتبر شرطا من شروط المصلحة ، لأن مثل هذا الشرط يضيق من نطاق المصلحة ويجعلها تقتصر على حالة الضرورة ، وحالة الضرورة كما سبق أن أشرنا تمتز الوجه الآخر للمشروعية فى الفقه الإسلامى ، ومن ثم فإن مثل هذا الشرط من شأنه أن يربط المصلحة بالرخص التى يعمل بها لضرورة تقتضى ذلك ، ومن شأنه أن يضيق من نطاق المصلحة .

ولكون الشريعة الإسلامية تجعل المصلحة مصدرا لتشريع الأحكام ، فإن ذلك يؤدى إلى إعطاء المشروعية الإسلامية بعدا آخر من حيث الأبدية والشمول المطلق ، فالمصلحة يمكن أن تغطى الوقائع المتجددة ، والمصالح غير المتناهية، وهو ما تقصر عنه النصوص لأنها متناهية ، والمتناهى لا يفى بغير المتناهى كما أشرنا فى المقدمة ، والمصلحة وفقا لذلك كمصدر للمشروعية الإسلامية يمكن أن تواجه ما يستجد على الأمة من وقائع ونوازل ، وكما يقرر البعض بأنه لو لم يفتح الباب على مصراعيه للأمة للعمل بالمصلحة وفقا لشروطها وضوابطها ، لضاقت الشريعة عن مصالح العباد وقصرت عن الوفاء بحاجاتها . ومن يتتبع منهج الصحابة والتابعين يجد العديد من الأحكام شرعت إعمالا للمصلحة[2] .

ومما قيل فى مشروعية المصلحة ما ذكره ابن تيمية عن ابن عقيل «السياسة كل فعل تكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نزل به وحى ومن قال لا سياسة إلا بما نطق به الشرع فقط غلط وغلط الصحابة فى شريعتهم»[3] .

---

(1) الدكتور محمد السعيد عبد ربه — المصدر السابق ص ١٠٩ .

(2) أستاذنا المرحوم الشيخ محمد زكريا البرديسى أصول الفقه ص ٣٢٦.

(3) ابن تيمية — أعلام الموقعين ج ٤ ص ٣٧٢ — ٣٧٣ وأيضا ٩٤ — ٩٦ عن هذا البحث .

وترتيبا على كون المصلحة من مصادر المشروعية الاسلامية فإنها فى مجال ممارسة السلطة العامة تعتبر أساس مشروعية ممارسة أى سلطة من سلطات الدولة ، حيث يجب أن تنزع الشرعية عن أى سلطة تخرج عما استهدف الشارع تحقيقه من مصالح عامة لجماعة المسلمين ، فشرعية السلطة من عدمها تدور مع المصلحة العامة للجماعة الاسلامية وجودا وعدما[1] .

والمصلحة بهذا المعنى تعتبر مصدرا للأحكام والقوانين جميعا فى الدولة الاسلامية — فيما عدا العبادات والعقوبات — سواء فى نطاق القانون العام أو القانون الخاص خلافا لما يراه الدكتور متولى من أن المصلحة لا يصح عدها فى عداد مصادر القانون الاسلامى أو بعبارة أخرى لا تعد من مصادر الشريعة الاسلامية وينتهى إلى تشبيه المصلحة بمبادىء القانون الطبيعى وقواعد العدالة فى الفقه الوضعى الحديث[2] وهو رأى لا نقره عليه ومردود لأن المصلحة فى الفقه الاسلامى لها ضوابط وشروط تنأيان بها عما وجه للقانون الطبيعى وقواعد العدالة من نقد .

المبحث السابع

العرف

العرف هو ما تعارفه الناس وساروا عليه من قول أو فعل أو ترك والعرف يسمى عند علماء الشريعة « عادة » ولا فرق عندهم بين الاصطلاحين[3] .

---

(١) فى هذا المعنى — الدكتور السنهورى — ص ١٧٧ — ١٧٨ .

(٢) يعارض فى هذا الدكتور متولى — المصدر السابق ص ٨٠ وما بعدها .

(٣) المرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف — المصدر السابق ص ٩٧ وقريب من هذا المعنى تعريف الشيخ زكى الدين شعبان حيث يعرف العرف بقوله « ما اعتاده الناس وألفوه من فعل شاع بينهم أو لفظ تعارفوا إطلاقه على معنى خاص =

والعرف وفقا لهذا التعريف قد يكون عرفا عمليا ، وقد يكون عرفا قوليا وقد يكون عرفا عاما يتعارف عليه الناس جميعا في عصر من العصور كما قد يكون عرفاً خاصا يتعارفه أهل منطقة من المناطق أو أهل طائفة[1] .

كما قد يكون عرفا صحيحا أو فاسدا ، والأول هو الذى تعارفه الناس ودرجوا عليه ولا يخالف نصا أو دليلا من أدلة الشرع ، والعرف الصحيح يجب مراعاته فى تشريع الأحكام والقضاء فهو وحده المعتبر فى هذا الشأن وقد بنى الفقهاء ومنهم الامام مالك العديد من الأحكام على هذا النوع من العرف وجعلوه أصلا من الأصول التى تبنى عليها الفتاوى والأحكام ، كما ورد عنهم فى شأن العرف كلمات جرت مجرى القواعد العامة ، والأصول الشاملة كقولهم « العادة محكمة » و « الثابت بالعرف كالثابت بالنص »[2] .

= بحيث لا يتبادر عند سماعه غيره » — يراجع المصدر السابق ص ١٨١ وللمزيد من التفصيل تراجع المصادر الآتية :

— د. محمد السعيد عبد ربه — المصدر السابق ص ١٩١ وما بعدها .

— الدكتور زكريا البرى — أصول الفقه الاسلامى ص ١٦٦ .

— أستاذنا المرحوم الشيخ محمد زكريا البرديسى — المصدر السابق أصول الفقه ص ٣٢٩ .

(١) — الدكتور البرى — المصدر السابق ص ١٦٧ — ١٦٨ .

— د. محمد السعيد عبد ربه — المصدر السابق ص ١٩١ وما بعدها .

— المرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف — المصدر السابق ص ٩٨ وما بعدها .

— أستاذنا المرحوم الشيخ محمد زكريا البرديسى ص ٣٣٠ وما بعدها .

(٢) الشيخ زكى الدين شعبان — المصدر السابق ص ١٨٣ .

أما العرف الفاسد فلا تجب مراعاته ولا يصح الاحتجاج به والعمل به مخالف لدليل من أدلة الشرع وهذا غير جائز[1] .

موقع العرف من مصادر المشروعية :

تبين لنا مما سبق أن العرف الصحيح هو المعتبر فى تشريع الأحكام فى الفقه الاسلامى ، وهذا النوع يمكن أن تنبنى عليه الفتاوى والأحكام وتأتى مرتبته بعد المصادر التى تعلوه (القرآن — السنة — الاجماع - القياس — الاستحسان — المصلحة) .

ويستدل الفقهاء الذين يرون حجية العرف بالقرآن والسنة والمعقول أما إستدلالهم بالقرآن ، فهم يستدلون بقوله تعالى « خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين[2] ، أما استدلالهم بالسنة ، فهم يستدلون بقوله صلى الله عليه وسلم « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن » إلى جانب أن المعقول يقضى به من أربعة أوجه الأول : أن الشارع الاسلامى اعتبر العادات ورتب عليها أحكاما شرعية ، ولو لم تكن العادات معتبرة شرعا لما رتب عليها الشارع شرعية الأسباب التى نيطت بها تلك العادات ، الثانى :— ورود التكاليف بميزان واحد فى الخلق يدل على أن الشارع اعتبر العادات المطردة فيهم ولو لم يعتبرها لترتب عليه عدم وجود مانع من اختلاف التشريع واختلاف الخطاب ، الثالث : أن مصالح العباد لا تتحقق إلا باعتبار عاداتهم المطردة ، وقد اعتبر الشارع المصالح فوجه الخطاب باعتبار العادة . الرابع : ومرده إلى كون التكليف تعتبر

(1) الشيخ عبد الوهاب خلاف — المصدر السابق ص ٩٨ — ٩٩ .
— د. حسن الشاذلى — المصدر السابق ص ٤٢١ .

(2) سورة الأعراف آية ١٩٩ .

فيه العادة ، وإن لم تعتبر كان تكليفا بما لا يطاق وهذا باطل[1] .

غير أن بعض الفقهاء يرون أن العرف لا يعتبر عند التثبت والتحقيق دليلا شرعيا قائما بذاته وإنما هو فى الغالب من « المصلحة المرسلة[2] » .

ويلاحظ أن الأحكام المستمدة من العرف لا تتسم بالثبات الذى تتسم به الأحكام المستمدة من مصادر المشروعية الأخرى التى تستند إلى النصوص، وذلك لأن الأحكام المستقاة من العرف تتغير بتغيره زمانا ومكانا ، وذلك لأن « الفرع يتغير بتغير أصله ولهذا يقول الفقهاء فى مثل هذا الاختلاف: إنه إختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان»[3] .

وإذا ما تعين العرف مصدرا للأحكام فى الشريعة الإسلامية ، فانه يكون مصدرا للتشريع فى كل مناحى القانون العام أو الخاص[4] فوق أنه يراعى ويعتبر فى تشريع الأحكام وفى تفسير النصوص أيضا فهو يخصص العام ويقيد المطلق[5] .

شروط العرف : لكى يعتبر العرف مصدرا للمشروعية الإسلامية يجب أن تتوفر فيه مجموعة من الشروط هى :ـ

الشرط الأول : أن يكون مطردا أو غالبا ، بمعنى أن يكون العمل به مستمرا فى جميع الوقائع التى يحكمها من غير إنقطاع ، فلا يتخلف فى واحدة منها،

---

(١) للمزيد من التفصيل ــ الدكتور محمد السعيد عبد ربه ــ المصدر السابق ص ١٩٩ ــ ٢٠١ .

(٢) للمزيد من التفصيل الشيخ عبد الوهاب خلاف ــ المصدر السابق ص ١٠٠ ، والدكتور على جريشة ــ المصدر السابق ص ٧٨ ــ ٨٠ .

(٣) الشيخ عبد الوهاب خلاف ــ المصدر السابق ص ١٠٠ .

(٤) يرى الدكتور متولى أن العرف لا يعتبر مصدرا للأحكام الدستورية فى الفقه الإسلامى وللمزيد من التفصيل يراجع المصدر السابق ص ٨٠ وما بعدها .

وبدون ذلك لا يتحقق الإطراد ، أو أن يكون العمل به جاريا فى معظم الحوادث إن لم يكن فى جميعها ، وبدون ذلك أيضا لايتحقق كونه « غالبا » ، ويترتب على ذلك أنه لاعبرة بالعرف المشترك الذى يساويه غيره ، لما يؤدى إليه من تعارض وتناقض بين عرف يعملون به ، وآخر يقضى بتركهم له .

الشرط الثانى : ألا يناقض نصا قطعيا ، لأنه لو كان مخالفا لدليل ، لأدى ذلك إلى تعطيل حكم ثابت بنص شرعى أو أصل مقطوع به من أصول الشريعة ، لذلك فإن تعارف الناس على ما يخالف الشريعة أو يهدر حكما من أحكامها العامة أو أصلا من أصولها الشاملة ، باطل مهما طال زمن اعتياد الناس على ذلك .. لأنه باطل ومردود .. واعتبار العرف فى هذه الحالة يعد اهمالا للنص ، واتباعا للهوى وإبطالا لشرع الله .

الشرط الثالث : — أن يكون مقارنا بمعنى أن يكون موجودا ومكتملا عند حدوث الواقعة محل الحكم ، وذلك لأن العرف يؤثر فيما يوجد بعده لا فيما مضى قبل وجوده ، ويترتب على ذلك أنه لاعبرة بالعرف الطارىء أى المتأخر [1] .

الشرط الرابع : — عدم وجود تصريح بخلافه ، وهذا الشرط يتعلق بالعرف الجارى فى نطاق المعاملات والعقود ، فإذا صرح المتعاقدان بما يدل على خلافه كان العمل بما صرحا به لازما دون العرف القائم .

---

(١) للمزيد من التفصيل فى الشروط الثلاثة السابقة المصادر الآتية .
— الدكتور زكريا البرى — المصدر السابق ص ١٦٩ — ١٧٠ .
— الدكتور محمد السعيد عبد ربه — المصدر السابق ص ٢٠٢ — ٢٠٤

الشرط الخامس : ـــ أن يكون ملزما بمعنى أن يتوفر فى نظر الناس كونه لايجوز الخروج عليه وهو ما يعبر عنه عند علماء القانون بالركن المعنوى أو ركن الإلزام [٢] .

المبحث الثامن

الاستصحاب

الاستصحاب هو الحكم على الشيء بالحال التى كان عليها من قبل حتى يقوم دليل على تغيير الحال ، أو هو جعل الحكم الذى كان ثابتا فى الماضى باقيا فى الحال حتى يقوم دليل على تغيره[٣] .

فالاستصحاب ترتيبا على ذلك من شأنه أن يؤدى إلى بقاء الحكم على ما هو عليه نفيا أو اثباتا ، حتى يوجد ما يؤدى إلى تغييره ، والمشروعية الثابتة للحكم هى التى يقررها الدليل الأول ، فعمل الاستصحاب لايخرج عن عمل وسائل الاثبات ومنه استقت المبادىء الشرعية « الأصل فى الأشياء الاباحة» ، « الأصل فى الانسان البراءة » ، « الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت ما يغيره » ، « ما ثبت باليقين لايزول بالشك ولايزول إلا بيقين مثله » .

---

(١) للمزيد من من التفصيل فى الشرطين الرابع والخامس د. محمد السعيد عبد ربه المصدر السابق ص ٢٠٣ ـــ ٢٠٤ .

(٢) المرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف ـــ المصدر السابق ص ١٠٠ وأستاذنا المرحوم الشيخ محمد زكريا البرديسى ، المصدر السابق ص٢٢٤ ، والدكتور زكريا البرى ـ المصدر السابق ص١٨١

(٢) الشيخ عبد الوهاب خلاف ـــ المصدر السابق ص١٠٠ ـ ١٠١ والدكتور على جريشة ـ المصدر السابق ص٨١-٨٢ ، الدكتور زكريا البرى ص١٨٢-١٨٣

موقع الاستصحاب من مصادر المشروعية

يعد الاستصحاب آخر دليل من أدلة المشروعية يلجأ إليه المجتهد لمعرفة حكم الله فيما يعرض عليه، لهذا قال الأصوليون أن الاستصحاب يعد آخر مدار الفتوى، لأنه يقضي بالحكم على الشيء بما كان ثابتا له طالما لم يوجد ما يغيره. والاستصحاب بهذا المعنى يعتبر حجة عند كثير من الفقهاء [1] وحجته عند من يرى العمل به كاملة يمكن أن تثبت به الحقوق الجديدة كما تبقى به الحقوق الثابتة وهو حجة في كافة فروع القانون العام أو الخاص على حد سواء.

ويرى البعض أن اعتبار الاستصحاب من الأدلة القائمة بذاتها فيه تجوز، وذلك لأن الدليل هو الذي يثبت به الحكم السابق، والاستصحاب لا يخرج عن كونه إستبقاء دلالة هذا الدليل على حكمه، ومن ثم فانه حجة للدفع لا للإثبات [2] وترتيبا على ذلك فالاستصحاب عند هذا الفريق من الفقهاء يعد من قبيل القواعد الفقهية لا الأدلة الشرعية [3].

---

(١) يرى أكثر الشافعية وبعض الحنفية أنه حجة في حين يرى بعض الاحناف والمالكية أنه حجة في الجانب السلبي والدفع، أما في الجانب الايجابي وإثبات الحقوق، فلا يرون حجته، كما توسع الظاهرية في الاستناد إلى الاستصحاب لأنهم ضيقوا من نطاق الأدلة الشرعية وحصروها في الكتاب والسنة والاجماع المستند إليهما، للمزيد من التفصيل يراجع الدكتور زكريا البري — المصدر السابق ص ١٨٩ .

(٢) بمعنى أنه حجة على بقاء ما كان على ما كان ودفع ما يخالفه حتى يثبت هذا الذي يخالفه.

(٣) للمزيد من التفصيل المرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف المصدر السابق ص ١٠٢ والدكتور علي جريشة - المصدر السابق ص ٨١ — ٨٢

المبحث التاسع

الشرائع السابقة

يقصد بالشرائع السابقة ما اصطلح على تسميته « بشرع من قبلنا » ويتحدد فى الأحكام الثابته فى الشرائع السابقة ولم يقرها أو يلغها الشرع الاسلامى .

وعلى ذلك فان أحكام شرع من قبلنا بالنسبة للشريعة الاسلامية تدور مع أحد فروض ثلاثة .

الفرض الأول أحكام واردة فى شرع من قبلنا ، وأقرها أيضا شرعنا وهذه الأحكام تخرج من نطاق شرع من قبلنا لأن مصدر المشروعية فى هذه الحالة هو الشرع الاسلامى فبإقرار شرعنا لهذه الأحكام صارت شرعا لنا[1] ومن أمثلة هذا النوع قوله عز وجل « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون » [2] .

الفرض الثانى أحكام واردة فى شرع من قبلنا وألغاها شرعنا وفى هذه الحالة فإن مثل هذه الأحكام لاتتمتع بأدنى مشروعية بالنسبة لنا لأن إلغاءها وعدم اعتبارها من شرعنا يجردها من المشروعية ويسلب منها الصفة الالزامية كما يحظر العمل بها [3] .

ومن هذا القبيل ما كان فى شريعة موسى عليه السلام من أن العاصى لايكفر ذنبه إلا بقتل نفسه ، وأن الثوب إذا اصابته نجاسة لايطهره إلا قطع ما أصيب منه [4] .

---

(١) د. محمد السعيد عبد ربه - المصدر السابق ص ٢٤٩-٢٥٠

(٢) سورة البقرة آية ١٨٣

(٣) د. محمد السعيد عبد ربه - المصدر السابق ص٢٤٨-٢٤٩

(٤) للمزيد من التفصيل الشيخ عبد الوهاب خلاف - المصدر السابق ص١٠٣ والدكتور محمد السعيد عبد ربه - المصدر السابق ص٢٤٨

الفرض الثالث أحكام واردة فى شرع من قبلنا، ولم يفصح المشرع الاسلامى عن إلغائها أو اقرارها، وهذه الأحكام هى المعنية فى اصطلاح الأصوليين «بشرع من قبلنا»، لأن الأولى تعد مصدرا من مصادر المشروعية لا لكونها شرع من قبلنا، وإنما تعد كذلك عن طريق اقرار المشرع الاسلامى لها، ومن ثم تخرج من نطاق شرع من قبلنا.

والثانية ألغاها المشرع الاسلامى، فيحظر العمل بها ولا تحتل أدنى مشروعية أما الثالثة فهى التى تساءل الفقهاء عن مدى إلزامها بالنسبة لنا وتتحدد فى الأحكام الواردة فى الشرائع السابقة، ولم يرد فى شرعنا مايدل على إقرارها، أو انكارها وهو ما سنوضحه فى النقطة التالية.

موقع شرع من قبلنا من مصادر المشروعية الاسلامية:

إن اعتبار شرع من قبلنا من مصادر المشروعية الاسلامية محل جدل فقهى كبير، فيرى فريق من العلماء أن شرع من قبلنا مصدر للأحكام فى الشريعة الاسلامية ويجب العمل به، ويدعم هذا الفريق رأيه بمجموعة من المبررات أهمها وحدة الشرائع السماوية فالشرائع السماوية واحدة اعمالا لقوله عز وجل «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ماتدعوهم إليه الله يجتبى إليه من يشاء ويهدى إليه من ينيب» [1] وقوله عز وجل «إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان وآتينا داوود زبورا» [2] وغير ذلك من الآيات التى تثبت وحدة الشرائع السماوية وأنها تكمل بعضها فوق أن السنة النبوية تدل على وجوب العمل بشرع من قبلنا وذلك لأن

---

(١) سورة الشورى آية ١٢

(٢) سورة النساء آية ١٦٣

الرسول صلى الله عليه وسلم رجع إلى التوراة فى بعض الحالات ولو لم يكن شرع من قبلنا ملزما لنا لما رجع الرسول إلى التوراة .

فى حين يرى البعض الآخر أن شرع من قبلنا لا يعد شرعا للمسلمين ولا يجوز العمل به ؛ ويدعم هذا الفريق وجهة نظره أيضا بجملة مبررات أهمها : أن الشرائع السماوية كانت مؤقتة بزمن محدد كما أنها جاءت لأمم معينة وهذا بخلاف الشريعة الإسلامية فهى شريعة عامة وأبدية ليست لجنس دون آخر أو زمن دون زمن، فوق أنها ناسخة لما عداها من الشرائع ، إلى جانب أن الرسول صلى الله عليه وسلم بين المصادر الواجبة الإتباع فى حديث معاذ حينما أرسله قاضيا على اليمن وقال له « بم تقضى فقال : بكتاب الله ؛ قال : فإن لم تجد ، قال : فبسنة رسول الله ، قال : فان لم تجد ، قال : أجتهد رأيى ولا آلو فقال الرسول — صلى الله عليه وسلم ، الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضى الله ورسوله » فشرع من قبلنا لا يعد حجة أو مصدرا للمشروعية الاسلامية .

وذلك إلى جانب أن هذه الشرائع منسوخة بالاسلام فهى أيضا تعرضت للتبديل والتغيير والتحريف ، فالموجود فى هذه الشرائع ولم يشر إليه شرعنا لا يمكن القطع بأنه منزل من عند الله عز وجل لما ثبت بيقين بأن هذه الشرائع تعرضت لكثير من التغيير والتحريف يدل على ذلك قوله عز وجل « وإن منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون»[1] إلى جانب أن القول بوجوب العمل ، بالشرائع السابقة يعد بمثابة إبتغاء غير الاسلام وهو باطل لقوله عز وجل « ومن يبتغ غير الاسلام دينا

---

(١) سورة آل عمران آية ٧٨ .

فلن يقبل منه وهو فى الآخرة من الخاسرين[1] ، ومن ناحيتنا فأننا نرى مع غيرنا[2] أن شرع من قبلنا لا يعد مصدرا للمشروعية الإسلامية لوجاهة الرأى الذى يرى ذلك ولما اعترى هذه الشرائع من تحريف تقطع بأن ما هو موجود فيها الآن أكثره ليس من عند الله ،وذلك خلافا لما يراه بعض الفقهاء من اعتبار شرع من قبلنا مصدرا من مصادر المشروعية[3] .

أما بالنسبة للأحكام الواردة فى شرعنا وفى الشرائع السابقة وهى التى أشرنا إلى بعض أحكامها ولا يوجد فى شرعنا ما يدل على أن هذه الاحكام مكتوبة علينا ، كما كتبت عليهم ، أو أنها مرفوعة عنا ومنسوخة، بمعنى أن هذه الاحكام لا يوجد فى شرعنا ما يدل على أنها منسوخة أو مشروعة ،فهى واردة فى شرعنا من غير انكار منه أو اقرار ، وهذه الأحكام بالنسبة لشرعنا تدور حول فرضين : الفرض الاول قد يرد فى شرعنا حكما ورد فى شرع من قبلنا ،دون أن يرد فى شرعنا أن مكتوب علينا كما كتب عليهم ، أو مرفوع عنا ومنسوخ ، فيرى البعض أن هذه الاحكام ملزمة لنا شرعا ويجب علينا اتباعها والانصياع لها ، طالما لم يرد فى شرعنا ما ينسخه ومن ثم فان شرع من قبلنا فى هذا الفرض يعد من الاحكام واجبة الاتباع فى حين يرى فريق آخر أنه لا يعد شرعا لنا ولا يجوز أى حجية وذلك لأنه منسوخ بالاسلام ،والراجح هو الرأى الأول لأن شريعتنا نسخت من الشرائع السماوية ما يخالفها فقط أما وأن القرآن قد قص علينا ما هو موجود فى الشرائع السابقة ، ولا يوجد ما ينسخه أو يبطله فان ذلك يدل على وجوب اتباعها من قبل المكلفين . فهذه الأحكام تعد من الاحكام الالهية التى

---

(١) سورة آل عمران أية ٨٥ .

(٢) الدكتور على جريشة — المصدر السابق ص ٤٩ .

(٣) الدكتور زكريا البرى — المصدر السابق ص ١٧٨ وما بعدها .

بلغها الرسول إلينا وهى واجبة الاتباع بالنسبة لنا ولا يوجد دليل على رفعها ، ولكون القرآن مصدق لما بين يديه من التوراة والانجيل ،وأساس الشرعية هنا هو الشرع الاسلامى بقصه علينا دون أن يوجد ما ينسخه أو يبطله علينا .

الفرض الثانى : وقد يرد فى شرعنا حكما ورد فى شرع من قبلنا ، وتدل النصوص على خصوصيته على من جاء فيهم ، فى هذه الحالة تقتصر خصوصيته عليهم ، ولا يحتل أدنى مشروعية بالنسبة للمسلمين ومن هذا القبيل قوله عز وجل « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم بصدهم عن سبيل الله كثيرا »[1] ومنه قوله عز وجل أيضا « وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر ومن البقر والغنم شحومهما إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وإنا لصادقون »[2] .

المبحث العاشر

قول الصحابى

بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم عرضت وقائع ليس فيها نص من كتاب أو سنة تعرض للافتاء فيها نفر من الصحابة ممن اشتهروا بالفقه والعلم والاجتهاد وملازمتهم الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقد اختلف الفقهاء فى حكم فتاوى الصحابة وما جرى عليه عملهم ، هل يعد من مصادر المشروعية الاسلامية بحيث يجب أن يرجع إليها قبل أن يلجأ إلى القياس ، أم هى آراء فردية ليست حجة على المسلمين[3] .

---

(١) سورة النساء آية ١٦٠ . (٢) سورة الأنعام آية ١٤٦ .

(٣) للمزيد من التفصيل — الشيخ عبد الوهاب خلاف — المصدر السابق ص ١٠٤ وما بعدها - الدكتور زكريا البرى - أصول الفقه ص ٨٧ ومابعدها - الشيخ زكى الدين شعبان - أصول الفقه ص ١٩١ وما بعدها .

فالبعض يرى أن قول الصحابي يعتبر مصدرا للتشريع فى حين أن البعض الآخر لايرى أى حجية فى قول الصحابي وهو ما سنتناوله فى السطور الآتية .

موقع قول الصحابي من مصادر المشروعية الاسلامية .

أشرنا فى السطور السابقة إلى إختلاف العلماء فى الأخذ بقول الصحابي ، فمنهم من يرى أنه مصدر للمشروعية ، ومنهم من يرى خلاف ذلك ، وما يذهب إليه أكثر العلماء أن قول الصحابي يدور بين الأحكام الآتية :

١ — أنه لاحجة لقول صحابي على صحابي آخر لتساويهما فى المنزلة والصحبة، ويتضح ذلك من مسلك الصحابة أنفسهم فلم ير أحدهم أن قوله يمكن أن يكون حجة على غيره من الصحابة .

٢ — أن قول الصحابي فيما لايدرك بالعقل والفكر يعد حجة ، ذلك أن قول الصحابي ، لابد وأن يكون نتيجة تلق من الرسول صلى الله عليه وسلم،ومن ثم فإنه بمثابة السنة المرفوعة .

٣ — أن قول الصحابي الذى يضاف إلى عصر النبي صلى الله عليه وسلم يعد حجة باتفاق العلماء لاعتباره سنة عن النبي صلى الله عليه وسلم .

٤ — أن قول الصحابي الصادر منه نتيجة إجتهاد ولم يعرف له مخالف يعد حجة على المسلمين لأنه فى هذه الحالة يعتبر من قبيل الاجماع السكوتى .

٥ — أن قول الصحابي أو فعله عن اجتهاد ولم تتفق عليه كلمة الصحابة على خلاف بالنسبة لاعتباره مصدرا للمشروعية واعتباره حجة فى تشريع الاحكام، فجمهور الفقهاء والأئمة الاربعة يرون حجيته غير أن الإمام أبو حنيفة لايرى رأى واحد معين منهم ، وإنما يأخذ برأى من شاء منهم بشرط أن لايخرج عن آرائهم جميعا، أما الامام الشافعى فهو قدسوغ أولا مخالفة آرائهم جميعا وأجاز الاجتهاد لاستنباط رأى آخر ويبرر ذلك بأنه كما جاز للصحابي أن يخالف آخر جاز لمن بعدهما أن يخالفهما ولهذا يقول الشافعى ، لايجوز الحكم أو الافتاء إلا

من جهة خبر لازم »[1] غير أن الامام الشافعى عدل عن هذا الرأى فى مذهبه الجديد وينسب إليه قوله فى هذا الخصوص «ما كان من الكتاب والسنة موجودين فالعذر عند سمعهما ممنوع إلا باتباعهما، فإن لم يكن ذلك صرنا إلى أقاويل الصحابة أو واحد منهم ، وهو نفس ماذهب اليه الامام أبو حنيفة[2] كما أنه رأى الامام أحمد حيث يروى عنه قوله « الاتباع أن يتبع الرجل ما جاء عن النبى وأصحابه وهو فى التابعين مخير » .

ويرى بعض الفقهاء أن أراء الصحابة الاجتهادية لا تكون حجة ملزمة كالقرآن والسنة . . . وإنما يستأنس بها فحسب لاستنباط الأحكام من النصوص[3] .

نخلص من ذلك العرض الموجز أن قول الصحابى أو فعله يمكن أن يكون مصدرا للمشروعية الاسلامية وذلك فيما لا يدرك بالعقل ، ومتى اتفق الصحابة، أو لم يعرف لرأى الصحابى مخالف، أما إذا إختلفوا فذلك محل خلاف على النحو الذى بيناه[4] .

---

(1) للمزيد من التفصيل — الشيخ عبد الوهاب خلاف — المصدر السابق ص ١٠٥ — ١٠٦ .
— أستاذنا الشيخ محمد زكريا البرديسى ص ٢٤٩ حيث يذكر موقف الأئمة الاربعة من قول الصحابى ، الدكتور زكريا البرى — المصدر السابق ص ٩٤ .

(2) للمزيد من التفصيل — أستاذنا المرحوم محمد زكريا البرديسى — المصدر السابق ٣٤٩ .

(3) الدكتور زكريا البرى — المصدر السابق ص ٩٤ — ٩٥ .

(4) للمزيد من التفصيل تراجع المصادر الآتية : — أستاذنا المرحوم الشيخ محمد زكريا البرديسى — المصدر السابق ص ٣٤٣-٣٥٠ ، — الدكتور زكريا=

المبحث الحادى عشر

الذرائـــع

الذريعة فى إصطلاح الأصوليين هى « الموصل إلى الشيء الممنوع المشتمل على مفسدة أو الشيء المشروع المشتمل على مصلحة »[1] وقد استعملت الذرائع فى هذا الاصطلاح بمعنيين : — الأول بمعنى عام ويراد بها كل مايتخذ وسيلة لشيء أخر بغض النظر عن وصف الوسيلة أو المتوسل إليه (الوسيلة والغرض) جائزا أو ممنوعا ، ومن ثم فإن المعنى العام يتضمن موارد الأحكام وهى المقاصد سواء أكانت مصلحة أو مفسدة ، والوسائل وهى الطرق المفضية إلى المقاصد ، والذرائع بالمعنى العام تنقسم إلى قسمين الأول : — ذرائع تفضى إلى مصلحة ، والقسم الثانى : — ذرائع تفضى إلى مفسدة :

أما المعنى الثانى : وهو الذرائع بالمعنى الخاص فيتحدد فى كل فعل مأذون فيه بحسب الأصل ، غير أنه طرأ عليه ما جعله مؤديا الى المفسدة كثيرا لا غالبا ، وهذا المعنى الأخير للذرائع هو المراد عند الأصوليين فى بحثهم للذرائع وسدها ؛ وسد الذرائع يقصد به حسم مادة وسائل الفساد منعها ودفعها .

موقع الذرائع من مصادر المشروعية الاسلامية : — يتحدد موقع الذرائع من مصادر المشروعية بمشروعية الهدف المقصود من عدمه ، ومن ثم تأخذ الذريعة حكم المقصود ، فإن كان حراما كانت الذريعة حراما ، وإن كان فرضا أو

= البرى — المصدر السابق ص ٨٨ — ٩٥ ، الشيخ زكى الدين شعبان ـ المصدر السابق ص ١٩٤ — ١٩٧ ، — الدكتور على جريشة ـ المصدر السابق ص ٥٠ — ٥١ .

(١) للمزيد من التفصيل أستاذنا المرحوم الشيخ محمد زكريا البرديسى ص ٣٥٠ — الدكتور محمد سعيد عبد ربه ص ٢١٣ وما بعدها .

مندوبا فالذريعة كذلك ، فالوسائل ـ أى الذرائع ـ تأخذ بذلك حكم ما أدت اليه فاذا كانت مؤدية إلى حرام أو مكروه كانت كذلك وإذا كانت مؤدية إلى واجب أو مندوب أو مباح كانت كذلك وفى هذا الصدد يقول الامام القرافى (.. وأعلم أن الذريعة كما يجب سدها ، يجب فتحها، ويكره ، ويندب، ويباح، فإن الذريعة هى الوسيلة ، فكما أن وسيلة المحرم محرمة ، فوسيلة الواجب واجبة ...[1]) .

وللامام الشاطبى تقسيم أخر للذرائع فهو يقسمها أقساما أربعة :ـ

القسم الأول : فعل مأذون فيه يؤدى إلى المفسدة قطعا ، وهذا غير جائز بإجماع الفقهاء ، فرغم شرعية الوسيلة،إلا أن المقصد غير مشروع ، فتكون الوسيلة غير مشروعة لذلك تبعا لما توصل إليه .

القسم الثانى : فعل مأذون فيه يؤدى إلى المفسدة نادرا وهو مشروع لبقائه على أصل الاذن ولغلبة المصلحة على المفسدة .

القسم الثالث : فعل مأذون فيه لما فيه من مصلحة غير أنه يؤدى إلى المفسدة غالبا وهو غير جائز ، لأن الاحتياط يوجب الأخذ بغلبة الظن وإن كان المنع هنا أقل رتبة من النوع الأول .

القسم الرابع : فعل مأذون فيه لكنه يؤدى إلى المفسدة كثيرا لا غالبا وهذا القسم موضع خلاف بين الفقهاء، فالبعض يرى أنه مشروع ترجيحا لجانب الإذن، فى حين يرى البعض الاخر أنه غير مشروع للاحتياط ، فكثرة الضرر مع وجود الاذن يؤدى إلى ترجيح جانب الضرر ، ودفع الضرر مقدما على جلب المصالح [2] .

---

(١) نقلا عن الدكتور محمد السعيد عبد ربه ـ المصدر السابق ص ٢١٤

(٢) للمزيد من التفصيل تراجع المصادر الاتية : ـ =

غير أن الملاحظ على التقسيمات السابقة للذرائع أنها تفترض فى كل صور الذرائع شرعيتها ، ويتوقف الحكم النهائى على الذرائع حسب ماتبتغى الوصول إليه، غير أنه من الناحية العكسية التى يتحقق فيها عدم شرعية الوسيلة ، فان الفعل يكون غير مشروع حتى ولو كان مفضيا إلى مصلحة ، لأن شرعية الغاية لاتبرر مطلقا الأخذ بوسيلة غير مشروعة ، وهو ماسنوضحه عند الحديث عن ضوابط خضوع السلطة للمشروعية الاسلامية .

وفى نهاية حديثنا عن مصادر المشروعية الاسلامية نشير إلى أن المصادر النصية من حيث ثبوتها ، ودلالاتها قد تكون قطعية الثبوت والدلالة ، كما قد تكون ظنية الثبوت والدلالة أو قطعية الثبوت ظنية الدلاله ، أو ظنية الثبوت قطعية الدلالة ومن حيث قطعية الثبوت فإن القرآن الكريم وحده إلى جانب أحاديث قليلة هى التى يثبت لها ذلك فى حين أن معظم السنة ظنية الثبوت، أما قطعى الدلالة فهو أيضا لا يشمل سوى نصوص محددة فى القرآن والسنة ويقرر أستاذنا الشيخ محمد المدنى أن الشريعة الاسلامية تدور على نوعين من الأحكام: كل أحكامها تدور على هذين النوعين، كما أنها تجول فى ثلاثة ميادين ولها فى كل ميدان أسلوب :

أما أول نوع من الأحكام فهو « القطعيات » وهى التى ثبتت بالدليل القاطع فى وروده أو فى دلالته أو من طريق عقلى لاشك فيه . وهذه القطعيات ثابتة مدى الزمان لاتتغير ولاتتبدل ، وليست موضعا لاجتهاد المجتهدين وهى على ثلاثة أقسام ، الأول : ويتعلق بالعقائد التى يكون المؤمن بها مؤمنا والتى إذا

= - الدكتور محمد السعيد عبدربه - المصدر السابق ص ٢٢١، أستاذنا الشيخ محمد محمد البرديسى ص ٣٥٥، ونفس التقسيم الذى قال به الامام الشاطبى قال به الإمام العظيم إبن تيمية وهو ما سنوضحه تفصيليا عند الحديث عن عدم جواز اساءة إستخدام السلطة فى ضوابط خضوع السلطة للمشروعية الاسلامية ، ويراجع إبن القيم فى اعلام الموقعين جـ٣ ص ٢٧٣ ، والطرق الحكيمة ص ١٦ .

خرج عنها يكون قد خرج عن ربقة الايمان وهى لابد أن تكون ثابتة بيقين مثل عقيدة التوحيد، والثانى : أمور عملية جاءت ببيان واضح من المشرع ليس فيه من لبس ولا غموض إتفق عليها المسلمون فلم تعد محل إجتهاد ولا خلاف بينهم ولا تتغير أيضا بتغير العصور والأمكنة مثل أعداد الصلوات المفروضة من رباعية أو ثنائية أو ثلاثية وصوم رمضان ووجوب الزكاة. والثالث: من القطعيات هو ما يتعلق بالقواعد القطعية الى أخذت من الشريعة الاسلامية، ومن نصوصها الواضحة التى لا لبس فيها ولا غموض ، أو أخذت من تتبع أحكامها فى سائر النواحى حتى علم أن الشريعة تلاحظها وتبنى عليها مثل قاعدة لاضرر ولاضرار وقاعدة الحدود تدرأ بالشبهات وقاعدة رفع الحرج .

أما النوع الثانى : من الأحكام فهو الذى يطلق عليه «الظنيات» وتمثل مواطن الاجتهاد فى الشريعة الاسلامية ويمكن إرجاعه إلى أقسام ثلاثة أيضاً : الاول منها : النظريات الكلامية ، والثانى :يشمل المسائل الظنية والقسم الثالث : يشمل القواعد الأصولية المختلف عليها ويقرر فضيلة المرحوم الدكتور محمد المدنى أن الحكمة من ورود الشريعة على هذين النوعين أن الله سبحانه وتعالى جمع للمؤمنين بين أمرين عظيمين لابد للامم من أن تقوم عليهما،الأمر الاول ويتعلق بالمسائل الثابتة واليقينية التى تكون فوق مستوى الخلاف والجدل وهى التى تجمع بين المؤمنين وتخلق لديهم الهدف الواحد والفكر الواحد والروح الواحدة أما الأمر الثانى فهو ما تقرر لمصالح تتغير بتغير الازمان،أما الميادين الثلاثة التى تعمل فى نطاقها القطعيات والظنيات فهى فى ميدان العقائد وميدان المعاملات،ميدان العبادات وفيما يتعلق بالعقائد لامجال للاجتهاد فيها فلابد أن نتلقاها بالقبول، ذلك الأمر فيما يتعلق بالعبادات،أما بالنسبة للمعاملات فهى فى معظمها تحتاج إلى الاجتهاد(1).

---

(1) المرحوم السيد الدكتور محمد محمد المدنى — مواطن الاجتهاد فى الشريعة الاسلامية - مجموعة المحاضرات العامة للموسم الثقافى الثالث بالأزهر سنة ١٣٨٠هجرية / ١٩٦١ ميلادية ص ٢١٥ — ٣٢٩ .

الباب الثالث

ضوابط خضوع السلطات العامة فى الدولة

الإسلامية المشروعية الاسلامية

تمهيد :

السلطات السياسية فى الدولة الإسلامية ليست حرة فى ممارستها لسلطاتها واختصاصاتها من كل قيد ، بل رسمت لها الشريعة الحدود التى يجب أن تمارس فى نطاقها سلطاتها وتلك التى لا يجوز لها أن تتعداها .

ويقرر عميد الفقهاء الدكتور السنهورى وأن الخليفة - رئيس الدولة الاسلامية - ليس كما يعتقد الكثير هو السيد المستبد الذى تكون سلطته مطلقة غير محدودة ، فليس هناك أكثر زيفا من هذا الاعتقاد من الناحية القانونية وإذا كان واقع التاريخ الاسلامى قد أوجد خلفاء إستبدوا بالسلطة فان ذلك كان نتيجة لتطور الخلافة من خلافة كاملة إلى أخرى غير كاملة (الملكية الوراثية) فقد منح الخلفاء الذين تولوا الخلافة عن طريق الوراثة أنفسهم سلطات لم يمنحها لهم القانون الاسلامى وقد نتج ذلك نتيجة لعدة عوامل وضعت حدا سريعا لتلك الفترة القصيرة من الديموقراطية العظيمة التى أقامها الخلفاء الاول ، وذلك أن الامبراطورية الاسلامية تكونت من عناصر متنافرة وغير متجانسة ولم تعط المدة الكافية لصهر هذه العناصر وإذابتها فى نطاق العقيدة الاسلامية ، لذلك كان محكوما على الدولة الاسلامية بالوقوع تحت سيطرة ديكتاتورية أول شخص نشط غير ملتزم بأحكام الشرع الاسلامى ... الذى استولى عن طريق القوة والخديعة والدهاء على السلطة واستحوذ عليها وأسس أول ملكية وراثية فى الاسلام

وعندما تحقق هذا الحدث .. فان الأمر خرج من نطاق الشرعية الاسلامية وغدا للقوة — كما يحدث دائما — الأولوية على القانون[1] فليس الأمر كما يقول الدكتور عبد الدايم البقرى فى كتابة «الفلسفة السياسية للإسلام، «ثورة الاسلام» «أن «الحاكم (الخليفة) هو الرئيس الأعلى للدين والدولة فيتولى شئون الامامة الكبرى وهى الصلاة والقضاء والجهاد والحسبة، له الهيمنة على كل صغيرة وكبيرة «له الحق فى عهد المعاهدات وإعلان الحروب وله أن يتولى من يشاء ويعزل من يشاء، له أن يتصرف فى أقدار المسلمين حيث بايعوه على أن يسلموا له النظر فى أمرهم وأمر المسلمين، لا ينازعونه فى شيء من ذلك، ويطيعونه فيما يكلفهم به من الأمر، على المنشط والمكره» ويستطرد الدكتور عبد الدايم قائلا: وللحاكم أن ينفرد برأيه حتى ولو كان أهل الحل والعقد من المسلمين — عامة وخاصة — ضد رأيه حتى ولو كان أهل الحل والعقد من المسلمين يناقضون فكرته وذلك كما حصل فعلا مع أبى بكر حين أراد محاربة العرب جميعا عندما منعوا الزكاة، وخالفه فى ذلك كل الصحابة، حتى عمر وزيره، فلم يعبأ برأيهم وأنفذ رأيه، وليس هذا استبدادا منه أو تعسفا أو خيانة ولكن الخيانة الكبرى والجريمة الكبرى التى لا تغتفر هو أن ينفذ الحاكم رأيا يختلف مع رأيه «هو» ولو كان الناس جميعا ضد رأيه، الجريمة هى أن لا ينفذ رأيا كونه «هو»، لا كفرد من عامة المسلمين أو خاصتهم، لكن كحاكم مسئول عن الحكومة وسياستها، كحاكم مسئول عن حسن القيادة لأمته وأمام ضميرها وأمام العالم أجمع وأمام التاريخ الذى لا يرحم وأمام الله أحكم الحاكمين، هذه هى الجريمة الكبرى فى نظر الدين الاسلامى، كما يفىء بذلك تعصب أبى بكر فى إنفاذ رأيه، جريمة فى حق الأمة التى أسلمته قيادها إذ هى أعطته ثقتها مدى الحياة، فهو الخبير المطلع

(1) السنهورى — الخلافة ص ١٧٢ .

كحاكم مسئول فلا يقبل منه الاسلام أن يلقى المسئولية على غيره ، إذ هو مجتهد فيجب أن لا يقلد غيره ، هذا إن لم يقتنع برأى ذلك الغير ، وإلا حكم على نفسه بأنه غير أهل للإمامة والقيادة .. الخ »[1] .

وقد ترددت كثيرا فى أن أتعرض لهذا الرأى الذى يتعارض مع نظام الحكم فى الاسلام ، لولا أن البعض نقل عنه دون محاولة بيان مدى صحته أو خطئه ، بل وقد نقله بحذافيره دون أن ينسبه إلى صاحبه[2] . ولم يكتف بما قرره صاحب الرأى الأول بل أنه أعطى للخليفة حق تعيين من يشاء وعزل من يشاء حتى فى أحرج الأوقات واستدل فى ذلك بعزل عمر بن الخطاب لخالد بن الوليد حينما ولى الخلافة ، كما يقرر أن الخليفة له حق تأويل القرآن وتفسير الحديث ، وبسط الاحكام وقياس الامور بأشباهها حتى يساير المصلحة العامة أو يساير المنقول والمعقول ، وله أن يستبد برأيه إذا كان فى الأمر جديد ، إلى غير ذلك من السلطات المطلقة التى يعطيها للخليفة ، ومن حق الخليفة أن يحكم مدى الحياة حتى يأمن تملق الشعب ومداهنته لينتخب ثانية ، فلا يهمل العمل السريع الانتاج ليرضى الشعب ، ويترك العمل الأكثر نفعا ودواما وصلاحية ، لأنه قد يحتاج لعشرات السنين ، وقيادة الامم تتطلب غير هذا إذ الحاكم يجب عليه أن ينظر إلى الشعب كمجموعة يفعل ما يراه يصلح للشعب طال أو قصر زمن الانتاج رضى بعض الأفراد أو غضبوا ، وللخليفة الحق فى أن يختار للولاية من يشاء فقد عزل عمر بن الخطاب حين ولى الخلافة خالد بن الوليد وولى أبا عبيده بن الجراح

---

(1) الدكتور عبد الدايم أبو العطا البقرى — الفلسفة السياسية للإسلام « ثورة الاسلام » ص ٤٥ — ٤٧ .

(2) دكتور على حسن الخربوطلى — غروب الخلافة الاسلامية — مجموعة دراسات تاريخية ص ١٩ — ٢٠ .

مكانه ليفتح بلاد الشام . ويستطرد المؤلف تحت عنوان ما هو الدستور الاسلامى الذى يجب أن يخضع له الخليفة ويتبعه بقوله أن الحاكم الاسلامى له أن يؤول القرآن ويفسر الحديث ويبسط الأحكام ويقيس بالأمور أشباهها حتى يساير المصلحة العامة أو يساير المنقول والمعقول ، وإذا كان فى الأمر جديد فعليه أن يستبد برأيه مستنيرا بالغرض الحقيق من الاسلام وبالهدف الاسمى للدين الإسلامى[1] . وهذا الرأى يهدم مبدأ المشروعية فى الفقه الاسلامى ويفتح أبوابا للتسلط والاستبداد ولنا عليه الملاحظات الآتية :

(١) أن من شأنه تكييف النظام الإسلامى بأنه نظام استبدادى مطلق يجعل الحاكم هو المتصرف فى كل الأمور وليس لرأى أهل الحل والعقد أو الأمة حق التعقيب أو المناقشة لأن الحاكم هو المهيمن على كل صغيرة وكبيرة وهو ما يفتح الباب لتكييف الدولة الإسلامية على أنها دولة غير قانونية .

(٢) أنه يجعل سلطات الحاكم مطلقة غير محدودة بأى قيد فلا يملك أحد من المسلمين حق الاعتراض أو النقد ، ويستدل المؤلف بسابقه تاريخية ، هى موقف أبى بكر وعمر من محاربة مانعى الزكاة ، وأن أبا بكر خالف جميع الصحابة ولم يعبأ برأيهم ونفذ رأيه « هو » .

وليس أدل على خطأ ما انتهى اليه المؤلف ومن تابعه فى ذلك سوى الاستدلال بهذه الواقعة التاريخية للتدليل بها على سلطة الخليفة المطلقة ، لأن هذه الواقعة من شأنها أن تؤدى إلى نفى ما أراد المؤلف إثباته ، فأبو بكر لم يكن يستبد برأيه ولم يعبأ برأى الصحابة — كما يدعى — وإنما شاورهم جميعا ، ولقد فهم أبو بكر النص باجتهاد معين وفهمه عمر بمفهوم آخر وفى النهاية وبعد نقاش ومشاورة انتهى عمر والصحابة بعد اقتناع تام إلى ما انتهى اليه أبو بكر بعد فهم المراد من النص يقول إن

---

(٣) دكتور على حسن الخربوطلى — المصدر السابق ص ٢٣ .

تيمية «كان بعض الصحابة يرى عدم محاربة مانعى الزكاة حتى قال عمر بن الخطاب لأبى بكر رضى الله عنهما كيف تقاتل الناس ، فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن محمدا رسول الله ، فاذا قالوها فقد عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابها إلى الله ، فقال أبو بكر : فان الزكاة من حقها والله لو منعونى عناقا كانوا يؤدونها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على منعها ، فقال عمر : فما هو إلا أن رأيت أن شرح الله صدر أبى بكر للقتال فعلمت أنه الحق »[1] .

٣ ــ أن المؤلف يربط بين المسئولية وبين السلطات المطلقة للخليفة فطالما أنه مسئول فيتحتم أن تكون كل السلطات بيديه لأنه الخبير المطلع عليها كما أن الاسلام ـ كما يدعى ـ لا يقبل أن يلقى المسئولية على غيره ، وهذا القول ينم عن فهم خاطىء لطبيعة السلطات العامة فى الدولة التى حتم التطور أن تقوم على التخصص ووجود نوع من الفصل بينها على اختلاف أشكال هذا الفصل ، ولا يعقل أن نقبل القول بأن الخليفة وحده هو الخبير المطلع فى وظائف التشريع والقضاء والتنفيذ ورسم السياسة العامة للدولة لأن هذا القول من شأنه أن يؤدى إلى إستبداد الخليفة وتعطيل سائر وظائف الدولة الاسلامية .

٤ ــ أن صاحب هذا الرأى يهمل الجريمة الكبرى والخيانة العظمى فى قبول الخليفة رأى الأمة سواء بطريق مباشر أو غير مباشر عن طريق أهل الحل والعقد ويجعل الوضع الطبيعى فى ممارسة الخليفة لسلطانه أن لا يقبل رأيا خلاف ما ينتهى اليه حتى ولو كان على خطأ ، والقول بغير ذلك يعنى أن الخليفة غير صالح لكى يكون من أهل الخلافة ، هذا القول فيه قضاء على مبدأ الشورى كركيزة أساسية للنظام السياسى الاسلامى ، كما أنه قد يؤدى إلى الحكم الاستبدادى المطلق ويعطى

---

(١) إبن تيمية : السياسة الشرعية ص٧٠ . البخارى صحيح البخارى ج٤ ص٢٣١ .

المشروعية لنظم فاسدة وجدت فى التاريخ الاسلامى ، أدى إلى قبولها ما فرضته الضرورة من أحكام .

٥ — كما أن هذا الرأى ومن تبعه فى ذلك ذهب فى خياله إلى أبعد مدى فى تصوير سلطات الخليفة ، فهو يدعى أن للخليفة الحق فى عزل من يشاء وتعيين من يشاء فى أحرج الأوقات واستدل بواقعة تاريخية يدلل بها على ما إنتهى إليه . وإذا نحن ألقينا نظرة فاحصة على هذه الواقعة وغيرها ، لاستبان لنا بوضوح أن الرأى الصحيح يخالف ما انتهى اليه: فمن حيث واقعة عزل عمر لخالد بن الوليد نقول - إن عمر شعر أن المسلمين ابتدأوا ينظرون إلى خالد ابن الوليد بنوع من القداسة ، ويضفون عليه نوعا من البطولة الإلهية فأراد عمر أن يثبت أن النصر من عند الله وحده ، ليس مرتبطا بشخص من الأشخاص حتى ولو كان هذا الشخص خالد بن الوليد سيف الله المسلول، لاسيما بعد أن بدرت من خالد بعض أمور لا تتفق مع القانون الاسلامى - فى رأى عمر - وفى ذلك يقول ابن سعد وكان عمر شديدا قويا فى مراقبة الولاة ، لذلك عندما بدرت من خالد بن الوليد والمثنى مثنى بن شيبان — بعض ما لا يرضاه ولا يتفق مع عدله قال عمر « لأعزلن خالد والمثنى مثنى بن شيبان حتى يعلما أن الله كان ينصر عباده وليس إياه كان ينصر »[1] .

لذلك أراد عمر أن يحطم شعورا دفينا ظهرت بوادره فى نفس خالد فأراد أن يحطم هذه الخيلاء ليفهم الجمع أن الله ينصر المسلمين وليس ينصر خالد ، ونفس الأمر فعله عمر مع سعد بن أبى وقاص حينما بنى قصرا إحتجب فيه عن الشعب فأراد عمر أن يبتر هذا الشعور الدفين فى نفس سعد بإجراء صارم

---

(١) إبن سعد — الطبقات الكبرى — المجلد الثالث ص ٢٨٤ .
— أنظر إبن تيمية — السياسة الشرعية ص ١٠ .

يعيد إلى سعد صوابه وكان هذا الاجراء هو حرق هذا القصر . ويقرر إبن القيم أن الخليفة له حق حرق أماكن المعصية ، ويستدل بما فعله الرسول حينما حرق مسجد الضرار وهدمه، لما كان بناؤه ضررا وتفريقا بين المؤمنين ومأوى للمنافقين وكل ما كان هذا شأنه فواجب على الامام تعطيله إما بهدم وتحريق وإما بتغيير صورته وإخراجه عما وضع له ... وقد حرق عمر بن الخطاب قصر سعد عليه لما احتجب فيه عن الرعية... ونفس الشيء فعله مع سعد أيضا ، حينما زاحم الناس ليسبقهم فى أخذ نصيبه من المال حينما كان عمر يقسمه على المسلمين ، فعلاه عمر بالدرة وقال : « أقبلت لاتهاب سلطان الله فى الارض، فأحببت أن أعلمك بأن سلطان الله لايهابك »[٢] كل ذلك لأن سعدا لم ينتظر دوره كأى مواطن من مواطنى الدولة الاسلامية فى أخذ نصيبه من المال ، من هنا نرى أن الواقعة التى حاول المؤلف أن يستدل بها على حق الخليفة فى أن يعزل من يشاء ويعين من يشاء لاتسعفه فى إثبات مايريد لأن الخليفة لايحق له ان يعزل إلا حيث يكون هناك مقتضى لهذا العزل، ولايجوز أن يعين إلاحيث تكون هناك مصلحة تعود على المسلمين ، وإذا ولى فيتحتم أن يولى من يصلح للقيام بأعباء الولاية العامة على المسلمين .

٦ — إن القول بأن الخليفة هو الذى يؤول القران ويفسر الحديث ويبسط الاحكام ، ويقيس الأمور بأشباهها إلى غير ذلك غير مسلم به من جميع الفقهاء ويخالف قواعد الشريعة ، ومن شأنه أن يطيح بالإجماع كمصدر للاحكام فى الدولة الاسلامية ، وبالشورى كواجب من الواجبات التى حتمت الشريعة تحقيقها فى الدولة الاسلامية . ومن ثم فهو رأى لايقبله عقل ولامنطق، وعندما نتعرض إلى حدود السلطة السياسية وقيودها والضوابط المحكمة التى أوجدها

---

(١) إبن سعد : الطبقات الكبرى ج ٣ ص ٢٨٧ .

الشارع الاسلامى للحد من هذه السلطة ستتبين بوضوح مدى ما وقع فيه هذا الرأى وذلك من ذلك، ينم عن عدم الوقوف على طبيعة السلطة ووظائفها فى الاسلام .

قلنا فيما سبق أن السلطة السياسية مقيدة فى ممارستها لاختصاصاتها وسلطاتها، وقد رسمت لها الشريعة الدائرة المشروعة والمحدودة التى يجب أن تمارس من خلالها هذه الاختصاصات وتلك السلطات ، لذلك فإن الشريعة وضعت ثلاثة قيود تعتبر من الضوابط الأساسية التى حتمتها الشريعة لكفالة خضوع الدولة فى الفقه الاسلامى لمصادر المشروعية الاسلامية .

القيد الأول : عدم مخالفة قواعد القانون الاسلامى وما أوجبه الشارع بمقتضى قواعده الكلية وأصوله الشاملة ونصوص تشريعه ، لذلك فإن السلطة السياسية يجب أن تمارس السلطات والاختصاصات فى حدود ما أقرته الشريعة، بحيث لو فعلت غير ذلك فان هذا الفعل من شأنه أن يكون عملا باطلا لا يرتب عليه القانون الاسلامى أثاره القانونية .

القيد الثانى : يجب أن يكون الهدف من استخدام هذه السلطات والاختصاصات تحقيق المصلحة العامة للمسلمين[1] ، وألا تستخدم هذه السلطة إلا للأسباب التى قررت السلطة من أجلها [2] . وهو مايعنى عدم جواز الانحراف فى ممارسة السلطة .

القيد الثالث : أن يكون استخدام هذه السلطة فى الحدود اللازمة لاستخدامها بغير تعسف أو استبداد .

---

(١) السنهورى : الخلافة ص ١٧١ ، ١٧٢ .

(٢) عصام عبد الوهاب البرزنجى : السلطة التقديرية للادارة والرقابة عليها . رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق فى ديسمبر سنة ١٩٧٠ ص ٤٤ .

وهكذا تتقيد السلطة السياسية فى الدولة الاسلامية فى ممارستها الاختصاصاتها وسلطاتها بالضوابط التالية :

١ ـ احترام قواعد القانون الإسلامى .

٢ ـ عدم جواز الانحراف فى استعمال السلطة .

٣ ـ الملاءمة بين الأسلوب المتبع والهدف منه بمعنى عدم جواز إساءة استخدام السلطة وسوف نتعرض لكل من هذه الضوابط كل واحدة منها فى فصل خاص .

الفصل الأول

احترام قواعد القانون الاسلامى

قسمنا ما يجب أن تقوم به السلطات السياسية فى الدولة الاسلامية إلى اختصاصات وسلطات ، وقلنا إنه فى نطاق الواجبات الدينية فإنها لاتمارس أى سلطة ، وإنما تؤدى اختصاصات محددة كما رسمها الشارع ، لذلك فان الاختصاص الذى تمارسه السلطات السياسية فى الدولة الاسلامية فى نطاق « الاختصاص » حددته الشريعة الإسلامية بقواعد محددة قاطعة سابقة على ممارسة السلطة ، ولايجوز لها أن تتعداها لأنها من قبيل الاختصاص المقيد الذى يعنى التحديد السابق والملزم للتصرف المنصوص عليه بقواعد باته وقاطعة لاتترك أدنى حرية للإرادة الشخصية لأى سلطة من السلطات العامة فى الدولة الإسلامية .

وهذا يعنى بالنسبة للسلطة التنفيذية - فى مناسبة مباشرة الاختصاص - التقيد بإرادة أخرى غير إرادة مصدر القرار والالتزام بها - وهى إرادة المشرع الاسلامى -[1] فهى تلتزم فى مباشرتها بإرادة عليا تتحدد فيما بينه الله لنا عز وجل فى مصادر المشروعية الاسلامية .

ولعل هذا ما قصده الماوردى فى تعريف الخلافة بأنها « حراسة الدين » .

---

(١) عصام عبد الوهاب البرزنجى : المصدر السابق ص٦١ .

فالسلطة السياسية لا تملك فى مجال الاختصاصات الدينيه أدنى سلطة ودورها فيها يقتصر على دور النائب فى التصرفات القانونية ، وأى خروج عما رسمه الشارع الاسلامى يعتبر عملا باطلا لا يرتب آثاره القانونية .

وعلى سبيل المثال لا يجوز للخليفه أن يستخدم أموال الزكاة أو يفرض قدراً أكثر خلافا لما أمر به الشارع كما لا يجوز استخدام الجيش الاسلامى فى محاربة المسلمين إلا فى الحدود التى قررها القانون . . كما لا يجوز له الدخول فى حرب ضد أى دولة إسلامية إلا فى الأحوال وبالشروط التى قررها القانون الإسلامى.

وفى نطاق السلطة التشريعية لا يجوز له أن يمارس عملا تشريعيا إلا فى المسائل الخلافية التى هى محل للإجتهاد ، وفى هذا الصدد إذا تصدى الخليفة للعمل التشريعى ، فيتحتم أن يكون مجتهدا . فهو لا يملك أن يشرع ابتداء أو يصدر قوانين عامه ، وإنما سلطته محدودة فى إلزام الامة برأى من الآراء التى توصل إليها المجتهدون ، وفى نطاق الإجماع : فان الخليفة يحق له أن يشارك فيه إذا كان مستوفيا للشروط التى تجعله صالحا لكى يكون من أهل الاجتهاد ، وأن يجمع هو ومجتهدوا الأمة كلها على حكم معين ، وفى هذا النطاق فإن الخليفة لا يتميز بأى ميزة على غيره من سائر المسلمين المجتهدين فى الدولة الاسلامية .

وتدور سلطة الخليفة التشريعية - فى الحالات التى يكون له فيها إصدار قرارات عامة ومجردة - بين التقييد والتقدير - فهى مقيدة لكونه لا يجوز أن يمارس العمل التشريعى ابتداء وإنما إبتناء على نص يسوغ له ذلك ولا يجوز له ذلك إلا إذا كان مجتهدا ، وهى تقديرية لأنه يحق له إذا كان مجتهدا أن يلزم الأمة برأى معين فى نطاق الأحكام الاجتهادية التى لم يقع فى نطاقها إجماع .

أما بالنسبة لسلطة الخليفة السياسية ، وهى حق العفو وعقد المعاهدات ، ففيما يتعلق بحق العفو ، فإن الخليفة لا يملك أن يزيد أو ينقص أو يعدل أو يلغى من العقوبة التى قررها الشارع فى نطاق الحدود ، وهو لا يملك أدنى سلطة فيها لأنها سلطة مقيدة بما رسمه الشارع لها من أحكام . أما فى نطاق التعزيرات فله

سلطة تقديرية ، لأن التعزير مرتبط بالمصلحة ، لحيث تنتفى لا يكون هناك مبرر لتوقيع العقاب .

وفى نطاق المعاهدات ، فهذه السلطة مرتبطة بما تحققه المعاهدة من مصلحة ، فاذا لم يترتب عليها مصلحة أو كان يترتب عليها ضرر . لا يجوز لرئيس الدولة أن يمارس هذه السلطة لأنها تكون مخالفة للقانون الإسلامى ، وفى نطاق معاهدات الصلح فان الفقهاء اشترطوا فيها عدة شروط منها أنه يجب أن تستهدف المصلحة العامة للدولة الإسلامية، وأن تكون محدودة المدة ،وأن تكون خالية من الشروط الباطلة أو الفاسدة ، كل هذه الشروط تمثل قيوداً لا يجوز للخليفة أن يتعداها .

أما بالنسبة لسلطة الخليفة التنفيذية ، فانه وإن كان يملك سلطات تقديرية واسعة باعتباره صاحب الولاية العامة على المسلمين ، إلا أنه من غير الجائز أن يخرج أو يتعدى على الحقوق والحريات الأساسية التى قررها الشارع للمسلمين وكفلها لهم جميعا . تلك الحقوق والحريات تمثل الإطار العام الذى يجب أن تمارس فى نطاقه السلطة العامة وعملها[1].

(١) مراعاة المساواة أمام القانون والعدالة . (٢) مراعاة الحرية الفردية للمسلمين . (٣)حرية وحصانة أرواح المسلمين وأعراضهم وأموالهم ومنازلهم[2]:

فالاسلام كفل للمسلمين جميع الحقوق والحريات العامة ، ووضع الضوابط الدقيقة لممارسة هذه الحقوق وتلك الحريات حيث لا يجوز للسلطة العامة أن تعتدى عليها أو تحد منها إلا بالقدر الذى تتطلبه مصلحة المجتمع الاسلامى ذاته.

ويقرر بعض الفقهاء المعاصرين أن المساواة والعدالة والحرية فى الفقه الإسلامى لا تعتبر من الركائز الأساسية للنظام السياسى الإسلامى أو من الواجبات

---

(١) للمزيد من التفصيل تراجع رسالتنا رئيس الدولة - السابق الاشارة إليها ج ٣ .

(٢) السنهورى : الخلافة ص ١٧٤-١٧٥

الحتمية التى يلتزم بها كل من يتولى الولاية العامة من المسلمين بكفالتها فحسب بل ترتبط بأصول الإيمان والعقيدة ، لأنها الجانب السلبي لتقرير وحدانية الله سبحانه وتعالى . ذلك « أن عقيدة التوحيد إذ تستجمع مشاعر الولاء والخضوع فى عقل الإنسان ونفسه ، تردها إلى الإله الواحد « ليس كمثله شيء » والذى « لم يكن له كفواً أحد » . إنما تستنفد فى نفس الوقت هذه المشاعر من أى مخلوق من الناس أو قوة من قوى الطبيعة والإنسان » وذلك « أن عبادة الله تقتضى التحرر من سلطان الخلق أجمعين » . أما موقف الناس من الناس فأساسه الحرية وقوامه المساواة ولذلك قيل بحق أن الإيمان بأن لا إله إلا الله إعلان للأخوة الانسانية عن طريق إفراد الله بالربوبية »[1] .

وهذا المعنى سبق أن أشار إليه ابن القيم ، فهو يقرر « أن من رسخت فى قلبه عقيدة التوحيد ، واتصف قلبه به ، وعرف حقيقته الإلهية ، ونفى تلك الحقيقة ولوازمها عن كل ما سوى الله ، صلح كل عمل له فى الدنيا والآخرة »[2].

« كما يقرر الدكتور محمد حسين هيكل . « وفى مقدمة القواعد التى تأثر بها النظام السياسى للإسلام الإيمان بالله لا إله إلا هو ... فقد أدى هذا الإيمان إلى تقرير قواعد المساواة والحرية والإخاء ، فالمؤمنون جميعا سواسية أمام الله تجرى

---

(١) د. أحمد كمال أبو المجد . محاضرة عنوانها : « منهج الاسلام فى تربية الفرد والجماعة » مطبوعة مع عدة بحوث من منشورات الاتحاد الاشتراكى العربى ص ١٧٠ وما بعدها .

(٢) ابن القيم أعلام الموقعين جـ ١ ص ١٧٢ وما بعدها . وفى هذا المعنى : محمد أبو زهرة العقيدة الإسلامية كما جاء بها القرآن ، بحث قدم للمؤتمر الثانى لمجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٦٥ ص ٣٢ وما بعدها (مطبوع على الفولسكاب) .

عليهم جميعا سنته بالقسط لا تفرق بين أحد وصاحبه »[1] .

فحيث قرر الاسلام وحدانية الله سبحانه وتعالى ، فإن النتيجة الهامة المترتبة على ذلك هو هدم كل الفوارق بين الإنسان وغيره ، لأنه طالما أن الإنسان هو عبد أمام الله وحده ، فالنتيجة الجوهرية هى المساواة المطلقة بين الناس ، فحيث الكل عبيد أمام ذاته المقدسة ، فهم أحرار فيما بينهم، لا فوارق ولا طبقية بينهم وبين بعضهم إلا طبقاً للمعايير الموضوعية التى قررها التشريع الإسلامى ذاته .
ولم يكتف الشارع الإسلامى بتقرير المساواة والحرية والعدالة للمسلمين ، بل قرر بصفة قاطعة حرية وحصانة أرواح المسلمين وأعراضهم وأموالهم ومنازلهم على النحو الذى أشرنا إليه .

واحترام القانون الإسلامى يقصد به كفالة الالتزام بقواعد المشروعية الإسلامية ، على النحو الذى بيناه عند الحديث عن مصادر المشروعية وهو إلتزام عام تلتزم به سلطات الدولة الإسلامية ، التشريعية، والتنفيذية ، والقضائية بحيث لا يجوز لأى سلطة من هذه السلطات أن تخرج عن الاطار الذى حددته قواعد المشروعية الإسلامية لأنها سلطات « منفذة » .

ومن ثم فان السلطة التشريعية فى الدولة الإسلامية وهى بصدد سنها للتشريعات المختلفة أياكان موقعها على درجات الهرم القانونى - دستور - تشريع عادى - لوائح وقرارات - لايجوز أن تتعدى حدود المشروعية الإسلامية ، بحيث يعد القانون المخالف لها غير مشروع وباطل حتى ولوكان قانونا دستوريا ، كما أن القضاء يستطيع أن يمتنع عن تطبيق أى قانون مخالف للشريعة لأنه أيضا من السلطات المنفذه وهكذا بالنسبة لسائر سلطات الدولة تملك الامتناع عن احترام

---

(١) الدكتور محمد حسين هيكل . الامبراطورية الإسلامية والاماكن المقدسة ص ٢٠ . — محمد عبده رسالة التوحيد ص ٢٠ .

أى قانون مخالف للشريعة لأن هذه السلطات يتحتم عليها احترام قواعد القانون الإسلامى .

المبحث الثانى

عدم جواز الانحراف فى استعمال السلطة

يقرر الفقهاء أن الشريعة الإسلامية ، سواء فى جانبها العقائدى أو فى جانب الأحكام العملية إنما وضعت لتحقيق المصالح العامة لجماعة المسلمين(١) هذه المصالح العامة يقف عليها كل من وهبه الله تذوق الشريعة والاطلاع على كالها وكونها تتضمن مصالح العباد فى الدنيا والآخرة وتنشد غاية العدل بين الناس لذلك يرى الفقيه العظيم ابن القيم الجوزية — أن السياسة العادلة جزء من أجزاء الشريعة وفرع من فروعها حتى ولو لم يكن منصوصا عليها فى القرآن والسنة ، لأن السياسة الموافقة للمشروعية الإسلامية هى التى يكون من شأنها تحقيق مصالح الناس وكونها تجعل الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد ومن ثم فان هذه السياسة سياسة عادلة تتفق مع قواعد الشريعة وأصولها ، لأنها تستهدف العدل والحق وقيام الناس بالقسط وأى طريق يمكن بواسطته تحقيق تلك المصالح والغايات وجب العمل به والحكم بموجبه ، أما السياسة الباطلة فانها تستهدف أغراضا وغايات تغاير المصالح والغايات التى تستهدفها السياسة العادلة (٢) . وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك حين الحديث عن المصلحة باعتبارها مصدرا للمشروعية الإسلامية .

وقد ثبت بالأدلة القاطعة أن الشريعة الإسلامية وضعت لتحقيق مصالح العباد ولهذا فان جميع الأعمال تكون صحيحة أو باطلة على حسب تضمنها المصلحة

---

(١) الشاطبى — الموافقات جـ ٢ ص ٦

(٢) ابن القيم — أعلام الموقعين جـ ٤ ص ٢٧٣، ٢٧٥

العامة للمسلمين من عدمه[1] .

فالمصلحة العامة للمسلمين هى إذن التى تحدد النطاق الذى يجب أن تمارس من خلاله السلطة العامة ، وأى سلطة من السلطات التى تمارس فى الدولة الإسلامية يجب أن يكون الهدف منها تحقيق هذه المصلحة ومن ثم لا يجوز الخروج عما استهدف الشارع تحقيقه من مصالح عامة للمسلمين لأن السلطة تدور مع المصلحة العامة وجودا وعدما[1] .

وإذا لم يكن الفقهاء المسلمون قد وضعوا نظرية عامة للانحراف فى استعمال السلطة — كما هو الأمر فى الفقه الوضعى المعاصر — إلا أننا نرى أن ماقرره علماء الفقه الإسلامى وأصوله من قواعد كلية ومن كون الشريعة الإسلامية تستهدف العدل والحق وتقوم على مصالح العباد فان ذلك يترتب عليه أن أى عمل من الأعمال لا يكون الهدف منه تحقيق المصلحة العامة لجماعة المسلمين فان هذا العمل يعتبر انحرافا فى استعمال السلطة . والتطبيقات التى قررها الفقهاء — على ما نراه — كثيرة ومتعددة ، ويجدها كل من تصفح مؤلفات رجال الفقه الإسلامى فى كتب السياسة الشرعية وغيرها ، من كتب الفقه المختلفة .

وعلى سبيل المثال فإن الخليفة إذا كان من سلطته تعيين الموظفين فان هذه السلطة مرتبطة أساسا بالمصلحة العامة لجماعة المسلمين فى كون مصلحتهم ترتبط بأداء وظائف الدولة بطريقة فعالة على نحو يحقق المصلحة من ضرورة وجود الوظيفة ، لذلك قرر الفقهاء أن كل وظيفة يجب أن يختار لها من يكون أقدر على القيام بأعبائها على ضوء المصلحة العامة المقصود تحقيقها منها وفى ذلك يقرر الفقيه ابن القيم أنه إذا كانت الوظيفة متعلقة بالناحية المالية فيجب عليه أن يختار لها

---

(١) الشاطبى — المصدر السابق جـ ٢ ص ٣٨٥ .
(٢) السنهورى — الخلافة ص ١٧٧ — ١٧٨ .

الأمين التقى دون الداعى إلى التعطيل لأن تولية الأخير يترتب عليها الإضرار بالمصلحة العامة للناس ، كذلك الأمر إذا كان المراد تعيين قائد للجيش فيجب أن يختار له الأقدر على تحقيق النصر والأنكى للعدو حتى ولو لم يكن أفضل القواد من حيث التقى والورع ، لكنه أنفعهم للمسلمين ويذكر ابن القيم أن ذلك كان منهج الرسول صلى الله عليه وسلم فإنه كان يولى الأنفع على من هو أفضل منه .

ويضرب ابن القيم أمثلة عديدة منها : تولية خالد على حروبه لنكايته فى العدو وتقديمه على غيره من السابقين من المهاجرين والأنصار ممن هم أفضل منه مثل عبد الرحمن بن عوف وسالم مولى أبى حذيفة وعبد الله بن عمر ، وهؤلاء جاهدوا بأموالهم وقاتلوا فى سبيل نشر الدعوة قبل الفتح لذلك فإنهم يفضلون من قاتل بعد الفتح، وخالد ممن كان قد أسلم بعد الفتح إلى جانب أنه ارتكب أعمالا تبرأ منها الرسول . كما أن أبا ذر الغفارى رفض الرسول توليته رغم أنه من أسبق السابقين لعدم صلاحيته للولاية رغم أنه أتقى الصحابة وأورعهم ، وأمر عمرو بن العاص رغم وجود من هو أفضل منه لحسن سياسته وخبرته وذكائه ودهائه إلى غير ذلك من الأمثلة التى أوردها ابن القيم [1] .

وقد كان لعمر المنهج الواضح والمحدد فى هذا النطاق كما بين ابن سعد [2] .

وإعمالا لهذه القاعدة فإنه لا يجوز عزل الموظفين إلا إذا كان هناك ما يستوجب هذا العزل ، لأن العزل دون وجود مقتضى يعد انحرافا فى استعمال السلطة وهو غير جائز .

وإذا كان من سلطة الخليفة المقررة فى القانون الإسلامى أن يعين القضاة

---

(١) بن القيم — أعلام الموقعين جـ ١ ص ١٠٦ .

(٢) ابن سعد — الطبقات الكبرى جـ ٣ ص ٢٧٤، ٢٧٥ — ابن تيمية — ٨ وما بعدها .

ويعزلهم فان سلطته في ذلك غير مطلقة ، فليس له أن يعين من يشاء ويعزل من يشاء وفقا لأهوائه ورغباته الشخصية وكما يحلو له . بل ترتبط هذه السلطة بالمصلحة العامة والمقصود منها ، وما أراد الشارع تحقيقه من أهداف ومقاصد من وراء وجود هذه الوظيفة ، وكونها لم تشرع إلا لتحقيق العدالة بين الناس والوصول إلى حقوقهم ، لذلك فان نطاق سلطة الخليفة فى التولية والعزل يتحتم أن يتلاءم مع تحقيق هذه المصالح ،فلا يولى إلا من تكاملت فيه الشروط للقضاء بين الناس ، ولا يعزل إلا إذاوجد أن ذلك يحقق المصلحة العامة للمسلمين .

وتطبيقا لذلك فإننا نجد الماوردى بعد أن عبر عن سلطات الخليفة المطلقة فى عزله للقضاة بنصوص حاسمة وقاطعة ، نجده يستدرك على الفور بوضع قيد يحدد نطاق سلطة الخليفة منبها إلى عدم جواز العزل إلا إذا كان هناك مقتضى له يستدعى ذلك لارتباط الولاية العامة للقضاء بحقوق المسلمين جميعا[1] . وإن كان الماوردى فى تقريره لهذا القيد عبر عنه بنصوص أقل قوة وحسما من تقريره لسلطة الخليفة فى العزل[2] .

وقد ذكر أبو يوسف تطبيقات لهذا المبدأ فى كتابه « الخراج » كلها تؤكد عدم جواز الانحراف فى استعمال السلطة . ومن هذه التطبيقات : عدم جواز الظلم فى مباشرة السلطة ، أو الاستعانة بغير أهل الثقة والأمانة ، لأن الإقدام على كلا الأمرين من شأنه أن يؤدى إلى إهدار المصالح العامة للمسلمين وهلاك الرعية[3] كما أنه لا يجوز له أن يمنح استغلال مرفق من مرافق الدولة أو يأذن

---

(١) الماوردى — الأحكام السلطانية ص ٧٠ حيث يقول « وكان للمولى عزله عنها — أى عزل القاضى — متى شاء . . . غير أن الأولى أن لا يعزله إلا بعذر لما فى هذه الولاية من حقوق للمسلمين » .

(٢) السنهورى — الخلافة ص ١٧٧—١٧٨ .

(٣) أبو يوسف — الخراج ص ٥ .

بالانتفاع بممتلكاتها وأموالها العامة ، إذا كان من شأن هذا الانتفاع أو الاذن أن يلحق ضررا بالمصلحة العامة لمجموع المسلمين ، كما لو كان الاذن أو الانتفاع من شأنه أن يؤثر فى فاعلية أداء المرفق أو أدائه للخدمة المخصصة له وفى ذلك يقول أبو يوسف «وسألت يا أمير المؤمنين عن الجزائر التى تكون فى دجلة والفرات ينضب عنها الماء فجاء رجل وهى جزيرة أرض له فحصنها من الماء وزرع فيها، أو إذا نضب الماء عن جزيرة دجلة أو الفرات ، فجاء رجل ملاصق لتلك الجزيرة بأرض له فحصنها من الماء وزرع فيها فهى له . وهذا مثل الأرض الموات إذا كان ذلك لا يضر بأحد وإن كان يضر أحدا منع من ذلك ولم يترك يحصنها ولا يزرع فيها حدثا إلا بأذن الإمام ، فأما إذا نضب الماء عن جزيرة فى دجلة - مثل هذه الجزيرة التى بحذاء بستان موسى ، وهذه الجزيرة التى فى الجانب الشرقى فليس لأحد أن يحدث فيها شيئا لا بناء ولا زرعا لأن مثل هذه الجزيرة إذا حصنت وزرعت كان ذلك ضررا على أهل المنازل والدور قال : ولا يسع الامام أن يقطع شيئا من هذا ولا يحدث فيه حدثا ... ويقول أبو يوسف فى موضع آخر : « وإذا نضب الماء عن جزيرة فى دجلة أو الفرات وكانت بحذاء منزل رجل وفنائه فأراد أن يصير فى فنائه ويزيدها فيه فليس له ذلك ... وإن كانت هذه الجزيرة التى نضب عنها الماء إذا حصنت وضرب عليها المسناة أضر ذلك بالسفن التى تمر بدجلة والفرات وخاف المارة فى السفن الغرق من ذلك أخرجت من يد هذا وردت إلى حالها الأولى لأن هذه الجزيرة بمنزلة طريق المسلمين ولا ينبغى لأحد أن يحدث شيئا فى طريق المسلمين مما يضرهم ولا يجوز للامام أن يقطع شيئا من طريق المسلمين مما فيه الضرر عليهم ولا يسعه ذلك . وإن أراد الامام أن يقطع طرق المسلمين الجادة - رجلا ، يبنى عليه وللعامة طريق غير ذلك قريب أو بعيد عنه ، لم يسعه اقطاع ذلك ولم يحل له وهو آثم إن فعل ذلك . وكذلك الجزائر التى ينضب عنها الماء فى مثل الفرات ودجلة فللامام أن يقطعها إذا لم يكن فى ذلك ضرر على المسلمين ، فان كان فى ذلك ضرر لم يقطعها ومن أحدث

فيها حدثا وكان فيه ضرر ردت إلى حالتها الأولى »[1] .

وتخرج من ذلك بقاعدة عامة هى أن واجبات السلطة السياسية فى شتى المجالات تنفيذية أو قضائية أو تشريعية إنما ترتبط أساسا بالمصلحة العامة وعلى أساس هـذه المصلحة منحت كل سلطة الاذن من القانون الإسلامى بمباشرة الاختصاص أو السلطة ، أما إضرار الغير فليس مأذونا به وخارج عن مقتضى هذا الاذن[2] . ويعد انحرافا وخروجا عن الدائرة التى رسمها الشارع فى ممارسة السلطة .

ويتحقق عيب الانحراف فى السلطة فى الفقه الإسلامى فى كل الحالات التى تتجنب فيها السلطة السياسية المصلحة العامة للمجتمع الإسلامى ، كما تتحقق أيضا فى الحالات التى تخرج عن نطاق الأهداف المحددة التى إبتغاها الشارع الإسلامى من وراء النصوص وهو مايطلق عليه بمخالفة تخصيص الأهداف ، حتى ولو سعت السلطة إلى تحقيق المصلحة العامة ، طالما أنها إبتعدت عن الهدف المحدد من وراء النص الذى إبتغى الشارع تحقيقه .

---

(١) أبو يوسف — الخراج ص ٩١-٩٣

(٢) الشاطبى - الموافقات ج ٢ ص ٣٥٢

— السنهورى - الخلافة ص ١٧١

— عبد الغنى سنى - الخلافة وسلطة الأمة ص ٣٣ ومابعدها .

الفصل الثالث

الملائمة بين الأسلوب والهدف منه

« عدم إساءة إستخدام السلطة »:

وإلى جانب قيد عدم جواز مخالفة القانون الاسلامى[1]. وقيد عدم جواز الإنحراف فى إستعمال السلطة والخروج بها عن مقتضيات المصلحة العامة للمجتمع الإسلامى، يوجد قيد ثالث على السلطة السياسية يجعل لهذه السلطة نطاقا محددا لا يجوز أن تتعداه، ويتمثل هذا القيد فى وجوب الملاءمة بين الأسلوب الذى تمارسه السلطة السياسية وهى بصدد إستخدامها لوسائل السلطة، والهدف المراد تحقيقه من هذا الاستخدام. وهذا القيد يؤدى إلى نتيجة هامة خلاصتها أن السلطة السياسة وهى فى مجال إستخدام الوسائل التى منحها لها القانون الإسلامى لممارسة

---

(١) ولا يكفى لاضفاء المشروعية على القوانين واللوائح الصادرة من السلطة العامة رضاء الناس بها، إذا كانت القوانين واللوائح مخالفة لمبادىء الشريعة الاسلامية ويوضح الغزالى فى الاصل العاشر من أصول العدل والانصاف التى يجب أن يراعيها الولاة أن لا يطلب رضاء أحد من الناس بمخالفة الشرع، فان من سخط بخلاف الشرع لا يضر سخطه، كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه يقول: « إنى لاصبح ونصف الخلق على ساخط ولا بد لكل من يؤخذ منه الحق أن يسخط، ولا يمكن أن يرضى الخصمين، وأكثر الناس جهلا من ترك رضا الحق لاجل رضا الخلق »، الغزالى: التبر المسبوك فى نصيحة الملوك ص٣٦.

السلطة لا يجوز لها إساءة استخدامها أو التجاوز فى ممارستها لتحقيق أهداف تتنافى مع القصد الأساسى الذى شرعت السلطة من أجله[1] .

ومن ثم فإنه إذا كان القيد السابق — عدم جواز الانحراف فى إستعمال السلطة — يتحدد فى كل الحالات التى تبتغى السلطات العامة فى الدولة الاسلامية، أهدافا غير الأهداف التى حددتها النصوص فى الشريعة الاسلامية أو أهدافا تتعارض مع المصالح الأساسية التى إستهدفتها الشريعة فى الخلق ، فان العيب الذى نحن بصدده يشمل صورا عديدة من إستعمال السلطة بطريقة لا تتواءم مع مقاصد الشارع وغاياته ، حتى ولو كان هذا الاستعمال هدفه مصلحة المجتمع الإسلامى .

فهو يشمل التجاوز فى إستعمال السلطة وهو يتحدد فى كل الحالات التى تمارس فيها السلطة لتحقيق مصلحة المجتمع الاسلامى إلى جانب إستهداف مصالح أخرى لم يقصدها الشارع كما لو أريد من إستخدامها تحقيق مصالح عامة للمجتمع الاسلامى ، وتحقيق منافع شخصية أيضا .

كما يشمل هذا العيب أيضا التعسف فى إستعمال السلطة وهو يتحدد فى كل الحالات التى يكون الهدف منها — دائما تحقيق المصالح العامة للمجتمع الاسلامى ولكن لا يتحقق التناسب بين الوسيلة المستخدمة، وبين الهدف المقصود باستخدام وسيلة قاسية لدفع ضرر يمكن أن يندفع بوسيلة أخف .

كما يتحقق هذا العيب أيضا فى كل الحالات التى تستخدم فيها وسائل غير مشروعة لتحقيق أهداف مشروعة ، فمهما كان نبل الغاية وسموها فإن ذلك لا يسوغ مطلقا، إستخدام وسائل غير مشروعة .

ففى كل هذه الحالات يتحقق عيب إساءة إستخدام السلطة وهو ما أطلقنا عليه بعدم الملائمة بين الأسلوب المتبع والهدف منه .

---

(١) السنهورى : الخلافة ص ١٧ .

ومن المحتم أن تكون ممارسة أى سلطة مستهدفة المصلحة العامة إلا أنه قد تستخدم وسائل لا تتناسب مع الهدف المراد تحقيقه من إستخدام هذه الوسائل الامر الذى يعود بأضرار جسيمة قد لا تتناسب مع الأهداف التى رسمها الشارع وقد تتستر سلطة من السلطات وراء المصلحة العامة لتحقيق مصالح وغايات تتنافى مع الهدف الذى شرعت من أجله السلطة ، كما قد تستخدم وسائل غير مشروعة لتحقيق أهداف مشروعة ، وفى النهاية قد تتحقق إساءة إستخدام السلطة إذا كانت ممارستها فى نطاق التفسير الحرفى والضيق لنصوص القانون ، مبتعدة بها عن المصلحة الأساسية التى إبتغاها الشارع من وراء هذه السلطة . ففى كل هذه الحالات والصور يتحقق إساءة إستخدام السلطة أو يتحقق عدم المواءمة بين الأسلوب المتبع فى ممارسة السلطة والهدف الذى يبتغى تحقيقه ، ذلك أن كل شكل من أشكال السلطة يؤدى إلى تحقيق نتائج مُعينة ، ومن المفروض أن تتحقق المواءمة بين الوسيلة والغاية ، فلا يكفى لإضفاء المشروعية على ممارسة السلطة أن تستهدف المصلحة العامة فقط حتى لا تتحقق مخالفة القانون ، بل قد تتحقق هذه المخالفة حتى ولو كان الهدف من إعمال السلطة هو المصلحة العامة .

فالشارع الاسلامى كما يقرر إبن القيم إبتغى من وراء إعمال السلطة غايات وأهدافا ورسم طرقا لتحقيق هذه الأهداف وتلك الغايات ، والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذواتها وإنما المراد غاياتها التى هى المقاصد،(1) ويوضح إبن القيم الوسائل المؤدية إلى المقاصد فى موقع آخر فيقسمها الى أربعة أقسام :

١ ـ وسيلة موضوعة للافضاء الى مفسدة وهذه غير جائزة ولا يجوز إستخدامها .

---

(١) إبن القيم : الطرق الحكمية ص ١٦ وأعلام الموقعين جـ ٣ ص ٢٧٣ .
وللمزيد من التفصيل ما كتبناه فى المصلحة كمصدر من مصادر المشروعية فى الفقه الاسلامى .

٢ ــ وسيلة موضوعة للمباح مقصود بها التوصل إلى المفسدة وإستخدام هذه الوسيلة غير جائز أيضا، وإستخدام هاتين الوسيلتين مخالف للقانون الإسلامى وإنحراف فى إستخدام السلطة .

٣ ــ وسيلة موضوعة للمباح لم يقصد بها التوصل إلى المفسدة لكنها مفضية إليها غالبا ومفسدتها أرجح من مصلحتها ، واستخدام هذه الوسيلة غير جائز ، وإعمالها إساءة لإستخدام السلطة .

٤ ــ وسيلة موضوعة للمباح ، وقد تفضى إلى المفسدة ، ومصلحتها أرجح من مفسدتها ، واستخدام هذه الوسيلة مشروع ، لأن إعمال السلطة يتحتم أن يترتب عليه أضرار ، لأن هذا الإعمال يقتضى فى معظم حالاته استخدام وسائل القهر بمقتضى ما للسلطة من وسائل السيادة والسلطان ، وسينتج حتما أضراراً ، إلا أن هذه الأضرار محتملة ولا تؤثر فى مشروعية السلطة لما تحققه من مصالح يترتب على فواتها من حدوث أضرار جسيمة[1] .

ومن ثم فان ممارسة السلطة لا تكون مشروعة الا إذا كانت هذه الممارسة فى نطاق وحدود الغرض الذى من أجله منحت السلطة ، وهو تحقيق مصالح العباد فى الحياتين ، الدنيا والآخرة ، من غير تجاوز فى ممارستها أو إساءة فى استخدامها .ولقد نهجت الشريعة فى تحقيقها للمقاصد العامة فى التشريع الإسلامى كل ما يحقق العدالة والرحمة ومصالح الناس ، ومن ثم فان أى ممارسة للسلطة تخرجها من العدالة إلى الظلم ، ومن الرحمة إلى القوة ؛ ومن المفيد إلى الضار ، ومن المبتغى إلى ما ينافيه ، فان هذه الممارسة لا تكون جائزة ولو كانت فى ظاهرها تطبيقا حرفيا للنصوص[2] . ويقرر الغزالى فى نصائحه الملك محمد بن ملك شاه وإنك

---

(١) يراجع أيضا السنهورى ــ الخلافة ١٧٥ ــ ١٧٧ .
(٢) أعلام المؤمنين جـ ٣ ص ١٣٦ ــ ١٤٧ .

متى أمكنك أن تعمل الأمور بالرفق واللطف، فلا تعملها بالشدة والعنف »، قال صلى الله عليه وسلم : « كل وال لا يرفق برعيته لا يرفق الله به يوم القيام » ودعى عليه الصلاة والسلام يوما فقال : « اللهم ألطف بكل وال يلطف برعيته، واعنف على كل وال يعنف على رعيته »[1].

وهذا القيد يحتم، كما أشرنا، ضرورة أن تكون الوسيلة التى تقدم عليها السلطة العامة مشروعة، فلا يكفى لإسباغ المشروعية على السلطة أن يكون الهدف من إعمالها المصلحة العامة للأمة الاسلامية، بل يجب تحقيق مشروعية الوسيلة، وذلك بكونها تتفق مع نصوص القانون الاسلامى وقواعده العامة وأصوله الشاملة. ويروى لنا الغزالى قصة معروفة تؤكد لنا ضرورة تحق مشروعية الوسيلة، ومقتضى ما رواه الغزالى « ماروى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه تسلق دار رجل فرآه على حال مكروهة، فأنكر عليه، فقال يا أمير المؤمنين، إن كنت أنا قد عصيت الله فى وجه واحدة، فأنت قد عصيته فى ثلاثة، فقال : وما هى ؟ فقال قال الله : « ولا تجسسوا »، وقد تجسست، وقال تعالى : « وآتوا البيوت من أبوابها »، وقد تسورت من السطح، وقال : « لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها »، وما سلمت، فتركه عمر »[2].

وقيد عدم جواز إساءة استخدام السلطة ووجوب مراعاة تحقق الملاءمة بين الوسيلة والغاية له تطبيقات كثيرة فى كتب الفقه المختلفة منها.

١ — لما كانت السلطة السياسية فى الدولة الإسلامية تلتزم بالقضاء على البغاة حفاظا على وحدة الأمة، وعملا على تماسك الجماعة الإسلامية، فإن محاربة البغاة من الوسائل المشروعة التى منحها القانون الاسلامى للخليفة، إلا أن الحرب

(١) الغزالى التبر المسبوك فى نصيحة الملوك ص ٣٥.
(٢) الغزالى : إحياء علوم الدين جـ٢ ص ٢٨٥ طبعة صبيح.

ليست هي الوسيلة الوحيدة التي رسمها الشارع وأبطل غيرها من الوسائل لتحقيق هذا الهدف ، فقد يكون البدء بهذه الوسيلة إساءة لاستخدام السلطة ، لأن خروجهم قد يكون نتيجة لظلم وقع عليهم من الامام أو أحد عماله ، ويكون الهدف من خروجهم عليه هو رفع الظلم عنهم وهو ما قرره ابن عابدين « فإن فعلوا ذلك بظلم ظلمهم به ، فهم ليسوا من أهل البغي ، وعليه أن يترك الظلم وينصفهم ، ولاينبغي للناس أن يعينوا الإمام عليهم لأن به إعانة على الظلم »[1]

« كما يقرر الغزالي في نصائحه للملك محمد بن ملك شاه «ينبغي أن لاتقنع برفع يدك - أي الوالي — عن الظلم ، لكن تهذب غلمانك وأصحابك وعمالك وندمائك ، فلا ترضى لهم الظلم ، فانك تسأل عن ظلمهم كما تسأل عن ظلم نفسك . ويقول أنه جاء في التوارة « كل ظلم علمه السلطان من عماله فسكت عنه كان ذلك الظلم منسوبا إليه وعوقب عليه »[2]. وقد يكون خروج البغاة نتيجة تأويل فاسد ، ولو وضحت لهم الحقيقة لرجعوا عن بغيهم وتحققت وحدة الجماعة دون أن يترتب على ذلك سفك للدماء ، ومن ثم فان الأمر يقتضي إعذارهم وإزالة شبههم قبل أن يبدؤهم الإمام بالقتال[3] .

فاذا بدأهم في أي من الحالتين بالحرب ، فإن قاتلهم دون أن يقلع عن الظلم الذي وقع عليهم منه أو من عماله ونوابه ، كما في الحالة الاولى أو دون إعذارهم كما في الحالة الثانية ، فإن السلطة التي يمارسها الخليفة يتحقق فيها إساءة استخدام السلطة والتجاوز بها عما رسمه الشارع ، ومن ثم تكون سلطة غاشمة لايؤيدها الشرع . وفي حالة إعذارهم أو رفع الظلم عنهم ولم يرجعوا عن بغيهم وخرجوا

---

(١) التبر المسبوك في نصيحة الملوك ص ٣٢

(٢) ابن عابدين : حاشية ابن ج٣ ص ٤٣٢ .

(٣) الماوردي : الأحكام السلطانية ص ٥٢ .

— أبو يعلى : الأحكام السلطانية ص ٥٤ — ٥٥ .

على وحدة الجماعة وتحددت الحرب كوسيلة لتحقيق وحدة الأمة ، فإن قتالهم يجب أن يكون بالقدر الذى يتلاءم مع هدف الشارع من تشريع هذه الوسيلة ، وهو تحقيق وحدة الجماعة دون أن تتخذ هذه الوسيلة طريقاللنكال بهم أوتعذيبهم لأنهم مع بغيهم فهم مسلمون ، ومن ثم فإن قتالهم يكون بالقدر الذى يحقق دفع البغى وإزالته ، وهو ما أدى بالفقهاء إلى القول بعدم جواز الإجهاز على جريحهم أو قتل الأسير منهم ، لأن الإقدام على قتل الأسير ، أو الإجهاز على الجريح لا يكون دفعا للبغى ، وإنما هو زيادة فى النكال حرمة الشارع[1].

فالشارع كما يقرر ابن القيم « لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته فى نوع واحد ، وأبطل غيره من الطرق التى هى أقوى منه وأدل وأظهر ، بل بين بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعـــدل ووجب الحكم بموجبها ومقتضاها»[2] . ومن ثم فإن الخليفة يجب أن يتخير أنسب الوسائل التى تحقق

---

(١) الماوردى : الأحكام السلطانية ص ٦٠ .
— أبو يعلى : الأحكام السلطانية ص٥٥ .
— الكمال بن الهمام : فتح القدير جـ٤ ص ٤١١ ، ٤١٢ .
— الحصكفى : الدر المختار جـ٢ص ١١٥ .
— ابن عابدين : حاشية ابن عابدين جـ٣ ص ٤٣٩ — ٤٢٠ .
— الحلى : المختصر النافع ص ١١٠ .
— ابن قدامة المقدسى . الشرح الكبير جـ١٠ ص ٥٨ .
— ابن قدامة : المغنى جـ١٠ ص٦٠ ، ٦٢ .
(٢) ابن القيم : أعلام الموقعين حـ ٣ ص ٢٧٣ .
— ابن القيم : الطرق الحكمية ص٤٦ .

العدل والإنصاف والحق وقيام الناس بالقسط ، دون شطط أو تجاوز عن مقتضيات الهدف الذى يسعى إلى تحقيقه[1].

٢ — وتطبيقا لقيد عدم إساءة استخدام السلطة وحتمية تناسب الوسيلة مع الهدف ، فإن السلطة العامة وهى بصدد إخضاع المحكومين لحكم القانون وكفالة تطبيقه والامتثال إليه ، يجب أن تراعى فى أوامرها ونواهيها حال الرعية ذلك أن لكل صنف من الرعية صنف من السياسة ، وكما يقرر ابن طباطبا « فلا ينبغى أن يهدد من يكفى فى تأديبه الإعراض والتقطيب ، وكذلك لا ينبغى أن يحبس من يكفى فى تأديبه التهديد ، كما أنه لا يضرب من يكفى فى تأديبه الحبس ، ولا أن يقتل ... من يكفى فى تأديبه الضرب » .[2] هذا إذا كان لكل هذا مقتضى يؤدى إليه ، ويستشهد الغزالى لتأكيد هذه القاعدة بحديث عن النبى صلى الله عليه وسلم يقول فيه : « يؤتى بالولاة يوم القيامة ، فيقول الله عز جل وعلا : أنتم كنتم رعاة خليفتى وخزنة ملكى فى الأرض ، ثم يقول لأحدهم : لم ضربت عبادى فوق الحد الذى أمرت به ، فيقول : يارب لأنهم عصوك وخالفوك ، فيقول جل جلاله لا ينبغى أن يسبق غضبك غضبى ، ثم يقول للآخر : لم ضربت عبادى أقل من الحد الذى أمرت به ، فيقول : يارب رحمتهم ، فيقول تعالى : كيف تكون أرحم منى ، خذوا الذى زاد والذى نقص فاحشوا بهما زوايا جهنم .

كما يروى الغزالى قصة عن عمر بن عبد العزيز مؤداها « أن عمر رضى الله عنه سأل محمد بن كعب القرظى فقال : صف لى العدل ، فقال : كل مسلم أكبر منك سناً فكن له ولدا ، ومن كان أصغر منك سناً فكن له أبا ، ومن كان مثلك فكن له أخا ، وعاقب كل مجرم على قدر جرمه ، وإياك أن تضرب مسلما سوطا وحدا

---

(١) ابن طباطبا : الفخرى فى الآداب السلطانية ص ٢٩ .

على حقد منك ، فإن ذلك يصيرك إلى النار»[1]. فعلى قدر الفعل الذى ارتكبه المسلم يؤاخذ ، والمؤاخذة تكون بأكثر الوسائل فاعلية فى تحقيق الهدف وأخفها فى ايلام المسلم .

وفى مجال التأديب بالقتل لايجوز التسرع فى الاقدام عليه ، ذلك أن القتل هو الحادث الذى لاحياة بعده للإنسان فى الدنيا ، ومن ثم فيجب التأنى والتريث فيه ، ولايجوز الإقدام عليه ، إلا إذا كان الشخص قد ارتكب ما يستوجب ذلك ، وتعين القتل وسيلة لدفع شره ، وإذا وجب استعمل فى الوضع المعهود من غير تعذيب أو تمثيل به ، لأن الشارع نهى عن التعذيب والمثلة حتى ولو كان ذلك فى الكلب العقور ، فكيف الأمر إذا وقع ذلك على المسلم ؟[2] ويذهب أبو يوسف فى تقرير عدم جواز إساءة استخدام السلطة مع المتهمين وفى تقرير الضمانات لهم مذهبا لم تصل إليه فيما نرى كثير من التشريعات المعاصرة ، فهو أولا يقص عن عمر بن الخطاب أنه كتب إلى ولاته فى شأن المسجونين على ذمة قضايا « لاتدعن فى سجونكم أحداً من المسلمين فى وثاق لايستطيع أن يصلى قائما ، ولاتبيتن فى قيد إلا رجلا مطلوب بدم ، وأجروا عليهم الصدقة مايصلحهم فى طعامهم وأدمهم والسلام» ، ثم يقرر أبو يوسف بعد ذلك أنه يجب أن يجرى على المتهمين المحبوسين رواتب شهرية ، تدفع إلى المحتاجين منهم شهرا بشهر سواء أكانوا من الرجال أو النساء ، فوق كسوتهم صيفا وشتاء ، كما يقرر وجوب حسن معاملتهم وعدم تعذيبهم ، ويدلل فى عدم جواز التعذيب بقوله .وما أظن

(١) راجع فى ذلك الغزالى : المصدر السابق ص ١٩ ، ٢٠ ، ٢٤ .
(٢) ابن طباطبا : الفخرى فى الآداب السلطانية ص ٢١ .
— الخراج ص ١٥٠ — ١٥٢ .
وفى ذلك أيضا ابن القيم — الطرق الحكمية ص١٢٢ — ١٢٤ .
ومحمد بن الحسن — شرح السرخسى — السير الكبير ج٢ ص ٢٦٤ .

أهل الشرك يفعلون هذا بأسارى المسلمين الذين فى أيديهم ، فكيف ينبغى هذا بأهل الإسلام ؟ ..

ويقرر أنه إذا مات المحبوس فيجب أن تتحمل الخزانة العامة - بيت المال - نفقات دفنه ، ثم يذهب إلى أن كثرة المحبوسين إنما ترجع إلى الإهمال فى تصفح أحوال المحبوسين والتقصير فى تطبيق القانون ، والتأخير فى البت فى قضاياهم ، والواجب أن ينظر كل وال فى أمر المحبوسين ، فمن كان عليه أدب ، أدب وأطلق ، ومن كان بريئا خلى عنه ، ولا يجوز الإسراف فى الأدب أو التجاوز فيه إلى فعل مالا يحق ولا يسمح لأن ظهر المؤمن حمى ، وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن ضرب المسلمين ، ومن ثم فلا يجب الإقدام على ضرب المحبوسين سواء أكانت الجناية صغيرة أو كبيرة ، ومن ثم فمن كان منهم قد أتى مايجب عليه قود أو حد أو تعزير ، أقيم عليه ، أما التعذيب والضرب فهو تجاوز فى السلطة ممنوع بنص الشارع ، ومن ثم فإن الاقدام عليه غير جائز .

والتأنى والتثبت فى القتل يجعل السلطة العامة فى مأمن من الندم ، وقد كان بعض الخلفاء والحكام يتحرزون من قتل معارضيهم من مشاهير القوم ، وإذا اقتضى الأمر ابعادهم عن العامة لسلامة أمن الدولة فانهم يحبسون ، ولكن كانوا يعاملونهم معاملة طيبة ، فيقدمون لهم كل ما يحتاجون إليه من أطعمة شهية وأشربة ، وفرش وثير ، ويحملون إليهم الكتب ليشغلوا بها وقتهم ، ويظلون هكذا حتى يزول خطرهم ، أو تدعو الحاجة إليهم فيخرجوهم من الحبس مكرمين معززين ، وقد تأدبوا وتهذبوا(1) .

٣ — ومن التطبيقات الواضحة لقيد عدم جواز إساءة استخدام السلطة ،

---

(1) ابن طباطبا : الفخرى فى الأحكام السلطانية ص٣٠

ما قرره الفقهاء من قيود على سلطة الخليفة المالية وغيره من الولاة الذين يعينهم لذلك ، فهو يجب عليه أولا أن يراعى فيمن يعينه لذلك أن يكون أمينا تقيا[1] وثانيا ، فيجب عليه وعلى سائر ولاته أن يتجنبوا الظلم والتعسف والإجحاف فى تحصيل الضرائب ، لأن الظلم يؤدى إلى خراب البلاد وهلاك الرعية[2] ، فلا يجوز أن يضرب فى تحصيل الجزية أو يعذب من تجب عليه بإيقافه فى الشمس أو تعليق الأحجار فى رقبته ، فالفساد فى مثل هذه الأمور يؤدى إلى خراب العمران ونضوب مصادر بيت المال والشارع نهى عن مثل هذه الأمور بقوله : « ولا تفسدوا فى الأرض بعد إصلاحها »[3] ، وقوله : « وإذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد »[4] لأن الظلم لا يبقى على أى شىء فى حين أن العدل والصلاح لا ينقص شيئا ، وحمل الناس ماليس بواجب من الظلم الظاهر الذى لا يحل ولا يسع ، كما أن الرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن التعذيب بقوله : « إن الله يعذب يوم القيامة الذين يعذبون الناس فى الدنيا[5] » وهذا الحديث لا تتحدد دلالته فى التعذيب الخاص بتحصيل

---

(١) ابن تيمية : السياسة الشرعية ص ٨ وما بعدها .
الماوردى : الأحكام السلطانية ص ١٢٥ .
أبو يعلى : الاحكام السلطانية ص ١٨٧ .
أبو يوسف : الخراج ص ٨٠ .
(٢) أبو يوسف : الخراج ص ١٠٥ — ١٢٦
(٣) سورة الاعراف آية ٥٦
(٤) سورة البقرة آية ٢٠٥ .
(٥) أبو يوسف : الخراج ص ١٠٩
أبو عبيد : الأموال ص ٤٢ - ٤٥ .

الأموال العامة وإنما . ينصرف إلى سائر أنواع التعذيب التى يتعرض لها المسلم بصدد ممارسة السلطة العامة . ويروى أن عمر بن الخطاب أتى بمال كثير فقال لمن أتى به : « إنى أظنكم قد أهلكتم الناس . قالوا : لا والله ، ما أخذنا إلا عفوا وصفوا ، قال : بلا سوط ولا نوط ؟ قالوا : نعم ، قال : الحمد لله الذى لم يجعل ذلك على يدى ولا فى سلطانى » .

وقد كتب عدى بن أرطأة عامل عمر بن عبد العزيز يسأله فى توقيع بعض العذاب على الممتنعين عن أداء مستحقات الخزانة العامة ، ذلك أن بعض الناس « لا يؤدون ما عليهم من خراج حتى يمسهم شىء من العذاب » ، فكتب إليه عمر منكرا ذلك: « أما بعد ، فالعجب كل العجب من استئذانك إياى فى عذاب البشر كأنى جنة لك من عذاب الله ، وكأن رضاى ينجيك من سخط الله إذا أتاك كتابى هذا فمن أعطاك ما قبله عفوا ، وإلا فأحلفه ، فوالله لأن يلقوا الله بجناياتهم أحب إلى من أن ألقاه بعذابهم والسلام »[1] .

ومراعاة لذلك فيمتنع على الولاة التعسف فى تحصيل الضرائب أو إساءة استخدام السلطة فى ذلك ، فلا يطلب تحصيلها فى أوقات لا يكون الناس قادرون على الدفع ، لأن ذلك ، وإن كان طلبا لحق أوجبه الشرع ، إلا أن طلبه فى هذا الوقت إساءة لاستخدام السلطة غير جائز . ويروى أن عاملا من عمال عمر تأخر فى تحصيل أموال الخراج فلامه عمر على ذلك وعنفه ، فقال له الوالى : أمرتنا ألا نزيد الفلاحين على أربعة دنانير ، أربعة دنانير ، فلسنا نزيدهم على ذلك ، ولكن نؤخرهم إلى غلاتهم ، فقال عمر : لا عزلتك ما حييت .

كما يروى عن على أنه أرسل تعليمات للولاة فيما يجب أن يسلكه كل منهم فى تحصيل الأموال الواجبة لبيت المال : « لا تبيعن لهم فى خراج حمارا ولا بقرة ولا كسوة شتاء ولا صيف ، وارفق بهم » .

---

(١) أبو يوسف : الخراج ص ١١٩ .

كما لا يجوز أن يتشدد فى طلب المستحقات عليهم نقدا ، ويرفض مايقدمونه له من منتجاتهم ، لأن ذلك فيه إيقاع ضرر عليهم نتيجة إجبارهم على بيع سلعهم وأداء ثمنها لبيت المال ، لذلك فإن عليا كان يأخذ من كل ذى صنع ، من صاحب الإبر أبرا ، ومن صاحب المسان مسانا ، ومن صاحب الحبال حبالا ، وكان يأخذ الأمتعة بقيمتها ولا يحملهم على بيعها ، بهدف الرفق بهم ، وحتى لا يباع عليهم من متاعهم شىء ، ولكن يؤخذ مما سهل عليهم بالقيمة .

كما يجب أن يتقى كرائم أموال الناس ، بل يأخذ من جميع الأموال الجيد منها والمتوسط والردىء لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث مصدقا فقال : « لا تأخذ من حزرات أنفس الناس ، خذ الشارف والبكر وذا العيب »[1] . كما يتحتم عليه أن يصرفها فى المصالح العامة[2] .

كما لا ينبغى أن يبيع عليهم أمتعتهم ، أو الأموال الضرورية لمعيشتهم كأدوات إنتاجهم أو ينتقى أجود الأموال نظير مستحقات الخزانة العامة ، أو يطلبها مرة واحدة ، أو يجبرهم على أدائهم نقداً ، ويرفض ما يقدموه من منتجاتهم ، كما لا يجوز مطلقا أن يأخذ منهم أزيد مما هو واجب عليهم ، لأن الضرر الناتج عن هذه الأمور يفوق ما يعود على الخزانة العامة من منافع ، والقاعدة أن دفع المفاسد مقدم على جلب المصالح وإزالة الضرر الأشد بالضرر الأخف[3] .

---

(1) أبو عبيد — الأموال ص ٤٣ - ٤٤ - ٤٥ ، ٤٠٢، ٤٠٣ .
وتطبيقات كثيرة بينها أبو يوسف فى الخراج ص ١٠٥-١١٩ ، ١٢٣-١٣٥ .
(2) ابن تيمية ـ السياسة الشرعية ص ١٧ « على ولى الأمر أن يأخذ المال من حله ويضعه فى حقه ولا يمنعه من مستحقه » .
(3) محمد بن الحسن : شرح السرخسى ـ السير الكبير ج٢ ص ٢٦٤ .
أحمد سكر : رسالة فى مقاصد التشريع ص ٣٠٦ .

وإذا أدت ممارسة السلطة إلى إيقاع ضرر على المسلمين وكان إعمال السلطة ضروريا للمصلحة العامة ، فإن هذا لا يؤدى إلى إعفاء الدولة من تحمل الأضرار الناتجة عن ممارسة السلطة بحجة أن المصلحة العامة هى التى استوجبت ذلك ، بل الواجب أن تتحمل الدولة كافة الأضرار الناتجة عن إعمال السلطة ، لأن القاعدة أن لاضرر ولا ضرار فى الاسلام[1] .

٤ — وفى نطاق ممارسة السلطة فان الواجب أن يتجنب الخليفة أو غيره من الولاة مالا يرضاه لنفسه ، وإلا كان ذلك إساءة لاستعمال السلطة ، وفى هذا النطاق يقرر الغزالى فى جملة نصائحه التى وجهها إلى الملك محمد بن ملك شاه : « إنك فى كل واقعة تقبل إليك ، وتعرض عليك ، تقدر أنك واحد من الرعية وأن الوالى سواك ، فكل مالا ترضاه لنفسك لا ترضى به لأحد من المسلمين ، وإن رضيت بهم بما لا ترضاه لنفسك ، فقد خنت رعيتك . وغششت أهل ولايتك ، روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان قاعدا يوم بدر فى ظل ، فهبط الأمين جبريل عليه السلام فقال . « يا محمد أتقعد فى الظل وأصحابك فى الشمس » فعوتب بهذا القدر ، وقال صلى الله عليه : « من أحب النجاة من النار والدخول إلى الجنة فينبغى ... أن يكون كل مالا يرضى به لنفسه لا يرضى به لأحد من المسلمين »[2] .

ومن هنا يقرر الفقها أن السلطان العادل من عدل بين العباد ، وحذر من الجور والفساد ، والسلطان الظالم شؤم لايبقى ملكه ولا يدوم ، لأن النبى

---

(١) يروى أبو يوسف أن رجلا أتى عمر بن الخطاب وقال له : زرعت زرعا فمر به جيش من أهل الشام فأفسدوه ، فعوضه عمر عن ذلك بعشرة آلاف .
(أبو يوسف — الخراج ص ١٢٩) .
محمد بن الحسن — شرح السرخسى — السير الكبير جـ٢ ص ٣٣، ٣٤ .
(٢) الغزالى : التبر المسبوك فى نصيحة الملوك ص ٣٢، ٣٤ .

صلى الله عليه وسلم يقول : « الملك يبقى مع الكفر ، ولا يبقى مع الظلم » ، وإذا كان السلطان جائرا خربت الدنيا[1] ، ويروى أن أحد الحكام استفتى العلماء فى « أيما أفضل السلطان الكافر العادل ، أو السلطان المسلم الجائر ، فتوقف الفقهاء وأحجموا عن الفتيا ، فلما رأى أحد العلماء إحجام غيره عن تناول الفتيا أفتى بتفضيل العادل الكافر على المسلم الجائر »[2] .

وبهذا نكون قد انتهينا من الحديث عن قيود ممارسة السلطة العامة فى الفقه الإسلامى ، إلا أن الفقه الإسلامى لم يكتف بتقرير هذه القيود ، بل وضع الضمانات التى تحقق كفالة عدم مخالفة القانون الإسلامى ، والحد من السلطات التقديرية التى منحها القانون الإسلامى للسلطة العامة فى مجال السلطات السياسية ومن شأن هذه الضمانات أن تؤدى إلى تقرير الضوابط الدقيقة لممارسة السلطة العامة ، وتتمثل هذه الضمانات فى قواعد ثلاث وهى : الشورى ، والرقابة ، والمسئولية ، وسوف نتناولها فى الباب الرابع من هذا البحث .

---

(١) المرجع السابق ص ٥٤،٥٥

(٢) ابن طباطبا . الفخرى فى الآداب السلطانية ص ١٢ .

الباب الرابع

ضمانات خضوع السلطة العامة

لمبادىء المشروعية الاسلامية

تمهيد : انتهينا فى الباب الثالث من هذا البحث من الحديث عن قيود ممارسة السلطة فى الفقه الاسلامى غير أن الفقه الاسلامى لم يكتف بتقرير هذه القيود فحسب بل وضع الضمانات التى تكفل عدم مخالفة قواعد المشروعية الاسلامية والحد من السلطات التقديرية التى منحت للسلطات العامة فى مجـــال السلطات السياسية ، كما أننا أشرنا إلى أن السلطة السياسية فى الفقه الاسلامى تمارس نوعين من الوظائف : اختصاصات دينية ، وسلطات سياسية ،وبينا أن السلطات السياسية تتسم بالمرونة بخلاف الاختصاصات الدينية ، حيث نص عليها الشارع بنصوص وقواعد محددة ، لاتترك أدنى حرية أو تقدير للارادة الشخصية لممارسى مظاهر السلطات العامة ، وإنما تتقيد السلطة العامة — وهى فى ممارستها — بارادة عليا سابقة على وجود هذه السلطة ، وتتمثل هذه الارادة فى ارادة المشرع الاسلامى.

وفى مجال السلطة السياسية التى تمارسها السلطة العامة أشرنا إلى أن هذه السلطات ليست مطلقة ، وإنما رسمت الشريعة الاسلامية الحدود والنطاق الذى يتحتم أن تمارس فى نطاقها هذه السلطات ، وبينا الضوابط والقيود التى يجب أن تمارس من خلالها وهى : احترام القانون الاسلامى ، وعدم الانحراف فى استعمال السلطة ، والملاءمة بين الاسلوب المتبع والهدف المبتغى منه .

إلا أن الشريعة الاسلامية لم تكتف بمجرد تقرير قيود وحدود على ممارسة السلطة العامة لوظائفها السياسية ، وإنما ذهبت إلى أبعد من ذلك ، فقررت الضمانات العملية الكافية التى تحول دون وقوع السلطة العامة فى مخالفة القانون

الإسلامى ، وتضمن ترتيبا على ذلك صيانة حقوق الأفراد وحرياتهم العامة من أى اعتداء يقع من السلطات العامة فى الدولة الاسلامية ، وتضمن فى الوقت ذاته ممارسة السلطة العامة فى اطار المشروعية الاسلامية ، وتتمثل هذه الضمانات فى قواعد ثلاث تمثل جميعها الركائز الأساسية ليس فقط بالنسبة للنظام السياسى الاسلامى وإنما تعد أيضا الإطار المحكم الذى تلتزم به الدولة الاسلامية بكافة سلطاتها .

هذه الضمانات هى : الشورى والرقابة والمسئولية ، وسوف نتناول كل ضمانة من هذه الضمانات فى فصل خاص على الترتيب الآتى :

الفصل الأول : فى الشورى ..

الفصل الثانى : سلطة الأمة فى الرقابة على الحكام ..

الفصل الثالث : فى مسئولية السلطة العامة .

الفصل الأول

الشورى

تمهيد فى أهمية الشورى

تعتبر الشورى من القواعد الأساسية التى ينبنى عليها النظام السياسى الإسلامى وهى أصل من أصول الشريعة ومن عزائم الأحكام فيها[1] .

وهى بهذا المعنى لا تقتصر على كونها من القواعد الأساسية للنظام السياسى الإسلامى فحسب وإنما تمثل الاطار العام والنطاق الذى يجب أن تعمل فى حدوده كافة السلطات الحاكمة فى الدولة الإسلامية - التشريعية والتنفيذية والقضائية - ، وهى بذلك تحول دون الاستبداد بالرأى أو الانفراد به ، الأمر الذى يؤدى إلى الوصول إلى الرأى الصواب ، وتحقيق وحدة الأمة ، وتأليف القلوب بين أفرادها[2] .

---

(١) القرطبى : الجامع لأحكام القرآن جـ ٤ ص ٢٤٩ .
— أبو حيان : البحر المحيط جـ ٣ ص ٩٣ .
— وينسب القرطبى وإبن حيان لابن عطية هذا القول .

(٢) القرطبى : المصدر السابق جـ ٦ ص ٣٧ .
— الطبرى : مجمع البيان فى تفسير القرآن المجلد الخامس جـ ٢٥ ص٥٨ .
— الرازى : مفاتيح الغيب جـ ٧ ص ٣٨٠ .
— العجيلى : الفتوحات الإسلامية جـ ٤ ص ٦٨ .

والشورى باعتبارها ركيزة من الركائز الأساسية للنظام الدستورى الإسلامى: تعطى للأمة الحق فى إدارة شئونها العامة ، وتمثل ضمانة من الضمانات الأساسية التى تحول دون مخالفة القانون أو الانحراف فى استعمال السلطة ، لأن القرار الذى ستقدم عليه السلطات الحاكمة لن يخرج إلى حيز التنفيذ إلا بعد بحث واستقصاء وتحرى المصلحة العامة ، ومشاورة المختصين فى هذا الأمر . وهى بهذا المعنى تعتبر من الحقوق الأساسية التى كفلها المشرع الإسلامى للمسلمين جميعا ، بحيث تمثل حجر الأساس بين الحريات السياسية التى يتمتع بها المسلمون فى الدولة الإسلامية ، فوق أن الشورى تكفل للأمة دورا أساسيا وفعالا فى إدارة شئونها العامة حسبما يقضى به الشرع الإسلامى .

وفى حديثنا عن الشورى كضمانة من الضمانات التى قررها التشريع الإسلامى للحيلولة دون إنتهاك المشروعية الإسلامية ، نتناول الأمور الآتية : ـ

أساس مشروعية واجب الشورى، تحديد أهل الشورى والشروط الواجب توفرها فيهم ، كيفية إعمال واجب الشورى ، ثم نطاق واجب الأمة فى الشورى وسوف نتناول كل مسألة من هذه المسائل فى مبحث خاص .

المبحث الأول

أساس مشروعية واجب الشورى

أساس وجوب قاعدة الشورى مستمد من مصادر المشروعية الإسلامية فقد حث عليها القرآن الكريم ، كما أن الرسول صلى الله عليه وسلم حث عليها وجعلها شرعة ومنهاجا له فى كثير من الأمور ، إلى جانب أن الصحابة رضوان الله عليهم والخلفاء الراشدين عملوا بها واتبعوها فى كثير من الأمور وسوف نتناول كل دليل من أدلة المشروعية الإسلامية التى حثت على الشورى وأوجبتها على الأمة الإسلامية كل دليل فى مطلب خاص .

المطلب الأول

القـــرآن الـكريم

١ — يقول الله عز وجل : « فبما رحمة من الله لنت لهم ، ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك ،فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر ، فاذا عزمت فتوكل على الله ، إن الله يحب المتوكلين »[١] .

٢ — ويقول سبحانه وتعالى : « والذين إستجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون »[٢] .

٣ — ويقرر بعض الفقهاء أن وجود سورة فى كتاب الله ، وهى سورة « الشورى » تسمى باسم هذا المبدأ ، وجعل الشورى من أوصاف المؤمنين ، ثم الأمر بها صراحة فى سورة أخرى ، إنما هو دليل على إهتمام الشارع بالشورى وجعلها من الأسس التى يقوم عليها نظام الحكم فى الإسلام وما يتعلق بتدبير شئون الأمة الإسلامية [٣].

كما يذهب هذا الرأى إلى أن دلالة الآية الأولى « وشاورهم فى الأمر » أقوى فى دلالتها على الشورى والدعوة إلى إستخدامها من الآية الثانية « وأمرهم شورى بينهم » لأن الأولى أمر الرسول صلى الله عليه وسلم فى حين أن الثانية لا تفيد سوى أن الشورى تعتبر من أوصاف المؤمنين الحميدة[٤] .

---

(١) سورة آل عمران آية ١٥٩ .

(٢) سورة الشورى آية ٣٨ .

(٣) محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الاسلام ص١١٥ .

(٤) محمد يوسف موسى : المصدر السابق ص ١١٥

— جمال الدين الرمادى: الشورى دستور الحكم الاسلامى العدد ٨٧ =

٣ — ويقرر الشيخ رشيد رضا أن الامام محمد عبده يرى أن فى سورة آل عمران اية أخرى أقوى فى دلالتها على وجوب الشورى وقيام الحكم عليها من اية « وشاورهم فى الأمر » من السورة نفسها ، وهذه الآية هى قوله تعالى : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ، ويأمرون بالمعروف ، وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون »[1] .

وترجع قوة دلالة هذه الاية — كما يذهب الإمام محمد عبده — من دلالة الاية الواردة فى سورة الشورى « وأمرهم شورى بينهم » ، لأن دلالة الايه الأخيرة إنما تعنى أن الشورى وصف خبرى لحال طائفة مخصوصة ، أكثر مما يدل عليه أن هذا الشيء ممدوح فى نفسه ومحمود عند الله تعالى .

كما أن دلالتها أقوى من دلالة قوله تعالى « وشاورهم فى الأمر » ، لأن دلالة الأخيرة إنما تعنى وجوب المشاورة على الرئيس . ولكن إذا لم يكن هناك ضامن يضمن امتثاله لهذا الوجوب ، فماذا يكون اذا تركه ولم يمتثل الى ما أمر به الشارع .

فى حين أن هذه الاية تفرض أن يكون فى الناس جماعة يجدون أقوياء يتولون الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهذا الفرض عام ملزم للحكام والمحكومين[2] .

= من سلسلة كتب إسلامية التى يصدرها المجلس الأعلى للشئون الاسلامية ص ٢٠ .

(١) سورة ال عمران آية ١٠٤ .

(٢) رشيد رضا : تفسير المنار جـ٤ ص ٢٦ .

— محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الاسلام ص ١١٥ — ١١٦ .

— جمال الدين الرمادى : الشورى دستور الحكم الاسلامى ص٢٠ .

ونرى مع غيرنا أن ماذهب اليه الامام محمد عبده في دلالة هذه الاية على الشورى غير صحيح ، لأن هذه الاية تشير إلى ضرورة وجود أداةفعالة لحراسة المجتمع من الفسادوالبغى والظلم والعدوان،واقرارالعدل فيه من أن يكوندليلا على وجوب مبدأ الشورى ، فضلا عن أن تكون أقوى أدلته[1] الى جانب أن مايقرره الإمام محمد عبده من قوة دلالة هذه الاية على دلالة قوله عز وجل « وشاورهم في الأمر » ، لأن الاخيرة لاتعنى الا مجرد أمر للرئيس بالمشاورة دون أن يكون هناك ضمان لكفالتها في حين أن الثانية تكفل هذا الحق ، فإن هذا القول يخلط بين المبدأوكفالة تطبيقهوالامتثال إليه،فالشريعة الاسلامية قررت المبدأ بصورة واضحة فيقوله «وشاورهم في الأمر» ، كما أنها أيضاوضعت القواعد المحكمة التى تؤدى إلى كفالة هذا المبدأ والامتثال إليه في الآية التى إستدل بها على الشورى وفضلها على غيرها ، إلى جانب ماقررته الشريعة من قواعد تعطى للأمة الاسلامية الحق في الرقابة على الحكام ، وفي تقرير مسؤليتهم عن أعمالهم ، وهو ما سنوضحه في هذا البحث ، كما أن الامة تملك عزل الحاكم إذا لم يمتثل لحكم القانون الاسلامى ولو باستعمالها القوة ، وذلك بشروط وأوضاع خاصة على النحو الذى سنشير إليه بالتفصيل عند حديثنا عن جزاءات مبدأ المشروعية [2] .

---

(١) محمد يوسف موسى المصدر السابق ص ١١٦ .

(٢) سنشير إلى جزاءات مبدا المشروعية الاسلامية في الباب الأخير من هذه الدراسة . . وللمزيد من التفصيل في عزل الحاكم . رسالتنا رئيس الدولة بين الشريعة الاسلامية والنظم الدستورية المعاصر جـ٤ ص ١٠٦٧ — ١٠٩٤ .

المطلب الثـانى

السنة النبوية

حتى يتسنى لنا الوقوف على مسلك النبى صلى الله عليه وسلم بخصوص تطبيق هذه القاعدة ومدى التزامه بالأمر الوارد فى الآية الكريمة « وشاورهم فى الأمر » فإن الأمر يقتضى أن نحدد مدى التزام الرسول صلى الله عليه وسلم بمشاورة أصحابه فيما يريد أن يقدم عليه من الأمور وإذا كان الرسول عليه الصلاة والسلام كان من المحتم عليه أن يشاور ، فإن الأمر يقتضى أن نوضح نطاق هذا الالتزام .

وترجع أهمية بيان ذلك إلى أنه إذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم كان من المحتم عليه أن يشاور ، فإن هذا الالتزام يقع من باب أولى كواجب حتمى على من بعده من من الخلفاء والحكام . ولتوضيح هذه الأمور فان ذلك يقتضى أن نذكر بعض السوابق التى حدثت فى عهد النبوة ، وعلى ضوئها يمكن أن يتحدد نطاق هذا الواجب ومداه ، وسوف نرى أن هذه السوابق تدل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يعمل بالشورى فى كل مالم يجىء به نص فى القرآن الكريم وسوف نوضح أولا بعض السوابق فى عهد النبوة ، ثم نتعرض لمدى إلتزام الرسول صلى الله عليه وسلم بالمشاورة ونطاق هذا الالتزام ، وفى النهاية نوضح مدى التزام الرسول صلى الله عليه وسلم باتباع ماينتهى إليه أهل الشورى .

أولا : سوابق الشورى فى عهد النبوة .

١ — شاور الرسول صلى الله وسلم الناس عندما بلغه خروج قريش ليمنعوا عيرهم ، وأخبرهم عما تزمع قريش الإقدام عليه ، فقام أبو بكر الصديق ، فقال واحسن ، وتلاه عمر بن الخطاب ، ثم قام المقداد فقال : يا رسول الله ، امض لما أراك الله ، فنحن معك ، والله لانقول لك كما قالت بنو إسرائيل لموسى « إذهب أنت وربك فقاتلا ، إنا هاهنا قاعدون » ولكن اذهب أنت وربك

فقاتلا إنا معكما مقاتلون ، فوالذى بعثك بالحق لوسرت بنا إلى برك الغماد لجالدنا معك من دونه ، حتى تبلغه . فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم خيرا ، ودعا له به ، ثم استوثق الرسول صلى الله عليه وسلم من أمر الأنصار فقال « أشيروا على أيها الناس . . . فقال سعد بن معاذ : والله لكأنك تريدنا يا رسول الله ، قال : أجل ، قال : فقد آمنا بك وصدقناك ، وشهدنا أن ماجئت به هو الحق ، وأعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا على السمع والطاعة ، فامض يارسول الله لما أردت فنحن معك ، فوالذى بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك . ما تخلف منا رجل واحد »[1] .

٢ — وفى غزوة بدر أيضا نزل جيش قريش بالعدوة القصوى من الوادى وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يبادرهم إلى الماء حتى إذا جاء أدنى ماء من بدر نزل به ، فجاءه الحباب بن المنذر بن الجموح فقال . يارسول الله ، أرأيت هذا المنزل ، أمنزلا أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه ، أم هو الرأى والحرب والمكيدة ؟ قال : بل هو الرأى والحرب والمكيدة . فقال : يارسول الله ، فإن هذا ليس بمنزل ، فانهض بالناس حتى نأتى أدنى ماء من من القوم فننزله ثم نغور ما وراءه من القلب . ثم نبنى عليه حوضا فنملؤه ماء ، ثم نقاتل القوم ، فنشرب ولا يشربون ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لقد أشرت بالرأى ، فنهض رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن معه من الناس ، فسار حتى إذا أتى أدنى ماء من القوم نزل عليه ، ثم أمر بالقلب فغورت ، وبنى حوضا على القليب الذى نزل عليه فملىء ماء[2] ، ويضيف ابن سعد على هذه الرواية

---

(١) ابن هشام : السيرة النبوية ج ٢ ص ٦١٤، ٦١٥ .
— ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ج ٢ ص ٢٧٦ .
— محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الاسلام ص ١١٩ :
(٢) ابن هشام : السيرة النبوية ج ٢ ص ٦١٩ ، ٦٢٠ . =

بأن الوحى نزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : الرأى ما أشار به الحباب بن المنذر [1] . ومن هذه الرواية نتبين أن الرسول صلى الله عليه وسلم تشاور وعمل برأى من شاورة .

٣ — وفى غزوة أحد شاور الرسول صلى الله عليه وسلم المسلمين ، وبعد أن قص عليهم رؤيا رآها تنىء بوقائع حدثت فيما بعد فقال : فإن رأيتم أن تقيموا بالمدينة وتدعوهم حيث نزلوا فإن أقاموا، أقاموا بشر مقام... وإن هم دخلوا علينا المدينة قاتلناهم فيها ،فانقسم المسلمون إلى فريقين، الاول ويحبذ الخروج إلى قريش حبا فى الشهادة لأن بعضهم كان قد فاته ملاقاة العدو ببدر ، وفريق .. أقاموا اخر يرى عدم الخروج والبقاء فى المدينة كما كان يرى صلى الله عليه وسلم ، ولما رأى الرسول أن الاغلبية ترى الخروج لملاقاة العدو نزل على رأى الاغلبية، وحين حاولوا بعد ذلك أن يثنوه عن الخروج عندما تبين لهم أنهم قد أكرهوا الرسول على ذلك قال لهم : ماينبغى لنبى إذا لبس لامته أن يضعها حتى يقاتل [2]

= — إبن سعد : الطبقات الكبرى ج٣ ص ٥٦٧ .

— إبن كثير : تفسير القران العظيم ج٢ ص ٢٧٦ .

— رشيد رضا : تفسير المنار ج٤ ص ٢٠٠ .

— رشيد رضا . الخلافة ص ٣١ .

— محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الاسلام ص ١١٩ .

١ — إبن سعد : المصدر السابق ج٣ ص ٥٦٧ .

— محمد رشيد رضا — تفسير القران العظيم ج٤ ص ٢١٠ والسيرة النبوية لابن هشام ج٣ ص ٦٢ ، ٦٣ .

٢ — إبن هشام : السيرة النبوية ج٣ ص ٦٢ ، ٦٣ .

— القرطبى : الجامع لاحكام القران ج٤ ص ٢٥٢ ، ٢٥٣ .

— رشيد رضا : تفسير المنار ج٤ ص ٢١٠ . =

ويعقب الأستاذ محمد أسد على ما حدث فى غزوة أحد بأن الرسول ، وإن كان يرى أنه من الخير للمسلمين - كما دلت الوقائع بعد ذلك - عدم خروجهم لملاقاة قريش، الذين كانوا يفوقونهم فى العدد والعدة فى ساحة المعركة المكشوفة ، وأن يعسكروا فى المدينة ويدافعوا عنها إذا هوجمت ، ولكن لما كانت الأغلبية ترى خلاف ما رآه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والأقلية التى رأت رأيه ، فقد نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم على رأى الأغلبية[1] . ومن هذه الواقعة نتبين أيضاً أن النبى صلى الله عليه وسلم إلتزم بما إنتهى إليه المتشاورون مع أن رأيه الشخصى كان خلاف رأيهم حيث كان يرى أنه من الأفضل البقاء فى المدينة والتحصن بها .

٤ - وهناك سابقة حدثت فى عهد النبوة تعطى تأكيداً قاطعاً لمسلك النبى صلى الله عليه وسلم بصدد الشورى ، وقد رواها البخارى وغيره من الفقهاء[2] . ومجمل القصة أن وفداً من هوازن قدم إليه يطلب منه صلى الله عليه وسلم أن يرد إليهم أموالهم وسبيهم فقال لهم : معى من ترون ، وأحب الحديث إلى أصدقه ، فاختاروا إحدى الطائفتين ، إما السبى وإما المال ، وقد كنت استأنيت بكم » ، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم قد أنظرهم بضع عشرة ليلة حين قفل من الطائف . ولما تبين لهم أن الرسول صلى الله عليه وسلم لن يرد لهم إلا إحدى الطائفتين ،اختاروا السبى ،فقام الرسول صلى الله عليه وسلم : «وقال:« أما بعد ، فإن إخوانكم قد جاؤا تائبين ، وإنى قد رأيت أن أرد لهم سبيهم ، فمن أحب

= - الرازى : مفاتيح الغيب ج ٣ ص ٨٣ .
- محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الإسلام ص ١٢١ .
- البخارى : صحيح البخارى ج ص ١٤٨ .

(١) محمد أسد : نظام الحكم فى الاسلام ص ١٠٨ .

(٢) صحيح البخارى : ج ٥ ص ١٩٥ ، ١٩٦ (طبعة الشعب) .
- محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الاسلام ص ١٢٢ .
- أبو عبيد : الأموال ص ١١٧-١١٨ .

منكم أن يطيب ذلك فليفعل ، ومن أحب منكم أن يكون على حظه حتى نعطيه إياه من أول ما يفيء الله علينا فليفعل » فقال الناس: قد طيبنا ذلك يارسول‌الله. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إنا لا ندرى من أذن منكم فى ذلك ممن لم يأذن ، فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاؤكم أمركم » ، فهذه الواقعة تبين من ناحية أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يشاور المسلمين فيما يعرض عليه من حوادث ووقائع، ومن ناحية أخرى فإنها تدل على الأخذ بنظام التمثيل والنيابة وهو ما يستدل من قوله صلى الله عليه وسلم ... « حتى يرفع إلينا عرفاؤكم أمركم » .

٥ ــ ولم يقتصر الرسول صلى الله عليه وسلم على المشاورة فى الأمور العامة والخطيرة التى تهم المسلمين جميعا ، وإنما شاورهم فى أخص أموره الشخصية ، كما حدث عندما أخذ يشاور كبار الصحابة فيما يتخذه مع أم المؤمنين عائشة عندما رماها أهل الافك من المنافقين بتهمة باطلة ، وكان القصد من ذلك الإساءة إلى الإسلام والمسلمين على النحو المعروف فى القصة الشهيرة بقصة « الإفك » ولما كان البت فى مثل هذه المسألة له تأثير كبير على نفوس المسلمين ، فإن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يستقل فيها برأى ، وإنما طرح المسألة على المؤمنين ليأخذ رأيهم ، وقد نزل القرآن بعد ذلك يثبت براءتها[١] .

٦ ــ كان الرسول صلى الله عليه وسلم يمدح الشورى ويحث المسلمين على تحقيقها ، ويشاور المسلمين فى معظم الأمور التى تعرض له ، وقد أكد أبو هريرة رضى الله عنه ذلك بقوله : « لم يكن أحد أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم »[٢] .

---

(١) البخارى : صحيح البخارى ج ٥ ص ١٤٨ وما بعدها ج ٩ ص ١٣٩ .
ــ ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ج ٢ ص ٢٧٦ .
(٢) ابن تيميه : السياسة الشرعية ص ٨٨ .

وقد روى الفقهاء أحاديث كثيرة عن الرسول صلى الله عليه وسلم فى الشورى منها « المستشار مؤتمن » ، « إذا كان أمراؤكم خياركم وأغنياؤكم سمحاؤكم ، وأمركم شورى بينكم ، فظهر الأرض خير لكم من بطنها . » . « ما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمورهم » . « ما ندم من استشار ولا خاب من استخار » . « ما شقى قط عبد بمشورة » ، « المشورة حصن من الندامة وأمان من الملامة » . « من أراد أمراً فشاور فيه امرأ مسلما وفقه الله لأرشد أموره » . « رأس العقل بعد الإيمان بالله التودد إلى الناس » . « وما استغنى مستبد برأيه وما هلك أحد عن مشورة . وفى رواية وما يستغنى رجل عن مشورة » . « أما إن الله ورسوله لغنيان عنها - أى المشاورة - ولكن جعلها الله رحمة لأمتى ، فمن استشار منهم لم يعدم رشداً ، ومن تركها لم يعدم غيا »[1] . ويعقب الشيخ رشيد رضا على ذلك بقوله : « أى شرعها الله سبحانه وتعالى لتحقق الرشد فى المصالح ، ومنع المفاسد ، فإن الغى هو الفساد والضلال »[2] « إستعينوا على أموركم بالمشاورة » . وفى كثير من الأمور الدنيوية كان صلى الله عليه وسلم يرجع إلى المسلمين ، وفى هذا النطاق يروى عنه صلى الله عليه وسلم قوله « أنتم أعلم بأمر دنياكم » ، وقوله « ما كان من

---

(١) ابن كثير - تفسير القرآن العظيم جـ ٢ ص ٢٧٦ - ٢٧٧ ، القرطبى - الجامع لأحكام القرآن الكريم جـ ١ ص ٣٨ ، جـ ٤ ص ٢٥٠ - ٢٥١ ، الزمخشرى - الكشاف جـ ١ ص ٤٧٤ - ٤٧٥ ، الطبرى - جامع البيان عن تأويل القرآن جـ ٧ ص ٢٤٤ ، العجيلى - الفتوحات الآلهية جـ ٤ ص ٦٨ ، أويس وفا - منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين صفحات ٤٧٨ ، ٤٩٢ ، ٤٩٣ ، الماوردى - أدب الدنيا والدين ص ١٩٨ - ٢٠٤ ، رشيد رضا - الخلافة ص ٣٠-٣٣ ، الإمام محمد أبو زهرة - المجتمع الإنسانى فى ظل الاسلام - بحث فى المؤتمر الثالث لمجمع البحوث ص ٤١٦ ، السيوطى - الجامع الصغير ص ٤٢٥ .

(٢) رشيد رضا - الخلافة ص ٣٠ .

أمر دينكم فإلى ، وما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم به[1] . ومن هنا فإن الرسول صلى الله عليه وسلم كان ينزل على آرائهم فى أمور الدنيا .

وبعد عرض هذه السوابق التى حدثت إبان عصر النبوة نأتى إلى الإجابة على السؤال الذى طرحناه فى بداية حديثنا عن الشورى وهو : هل كان الرسول صلى الله عليه وسلم ملتزما بمشاورة الصحابة فيما يريد أن يقدم عليه من الأمور ؟

ثانيا : مدى إلتزام الرسول صلى الله عليه وسلم بالمشاورة ونطاق هذا الالتزام

وإذا كان الرسول ملتزما فما هو نطاق هذا الواجب ؟ بمعنى هل الوجوب ينصرف إلى كافة الأمور الدينية والدنيوية أم أن هذا الالتزام له دائرة محددة ؟

مدى التزام الرسول صلى الله عليه وسلم بالشورى .

اختلف الفقهاء فى الإجابة على هذا التساؤل .

فذهب رأى إلى أن هذا الأمر ليس ملزما للرسول صلى الله عليه وسلم على سبيل الإيجاب ، وإنما هو من قبيل الاستحباب لتطييب خاطر المسلمين وتألفا لقلوبهم ، ولأن ذلك أعطف لهم وأذهب لأضغانهم كما أن ذلك من باب التكريم والاعتبار لهم وتألفا لهم على دينهم ، وإن كان الله سبحانه وتعالى قد أغناه من هذه المشاورة بتدبير أموره ، وسياسته إياه وتقديمه أسبابه عنهم[2] .

---

(١) نقلا عن الشيخ محمد رشيد رضا - تفسير المنار ج ٤ ص ٢٠١ .

(٢) القرطبى - المصدر السابق ج ٤ ص ٢٥٠ حيث ينسب هذا الرأى إلى الربيع وقتادة ، الزمخشرى - الكشاف ج ١ ص ٤٧٥ ، الرازى مفاتيح الغيب ج ٣ ص ٨٣ ، ابن كثير تفسير القرآن العظيم ج ٢ ص ٢٧٦ ، العجيلى - الفتوحات الإلهية ج ١ ص ٢٣٠ ، إبن طباطبا - الفخرى فى الآداب السلطانية ص ١٧ ، ابن تيمية - السياسية الشرعية ص ٨٩ .

والاتجاه الثاني يرى أن الأمر الوارد فى الآية الكريمة هو على سبيل الوجوب فيما لم يرد فيه وحى ، فقد يكون لدى المسلمين ما ينتفع به ومن ثم فيجب الرجوع إليهم[1] .

ويزعم رأى بعدم وجود هذا الخلاف فى الفقه ويقرر أن ما ذكرناه حول الاتجاهين المشار اليهما ، وما انتهينا إليه فى مدى إلتزام الرسول صلى الله عليه وسلم بالمشاورة لايتعلق بحكم الشورى ، وإنما يتعلق بسببها فضلا أن ما إنتهينا إليه كما يرى يتعارض مع فعل الرسول وفى مداومته على المشاورة . . ونرى أن ماذكره صاحب هذا الرأى ينم عن عدم فهم لما إنتهينا إليه ، فمن ناحية : هذا الخلاف أشار إليه كل المفسرين ويمكن الرجوع إلى المصادر للوقوف على ذلك ، فوق أنه يذكر أن الخلاف يتعلق بسبب الشورى لابحكمها وهو ما لم يقل به أحد إلى جانب أن التعارض الذى ذكره ترتيبا على ما انتهينا إليه غير سليم وينم عن عدم فهم صاحبها لما قررناه فالاتجاه الاول والثانى ينتهيان إلى نتيجة واحدة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وهى أن الشورى ملزمة لأنه وفقا للرأى الأول إذا كانت الشورى على سبيل الاستحباب لتطييب خاطر المسلمين وتأليفا لقلوبهم إلا أن بعد عصره واجبه وهو ماأفصحنا عنه بوضوح . .

كما أننا من خلال السوابق النبوية التى أشرنا إلى بعضها أكدنا أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يخرج عما انتهى إليه المتشاورون ومن ثم فلا صحة لما

---

(١) القرطبى — الجامع لأحكام القرآن جـ ٦ ص ٢٧ ، جـ ٤ ص ٢٥٠ وينسب هذا الرأى إلى الضحاك وحسن البصرى ، إبن طباطبا — المصدر السابق ص ١٧ ، أبو حيان — البحر المحيط جـ٣ ص ٩٨ ، الزمخشرى — الكشاف جـ١ ص ٤٧٤ ، العجيلى — الفتوحات الإلهية جـ١ ص ٣٢٣ ، الرازى — مفاتيح الغيب جـ٣ ص ٨٣ ، إبن كثير — تفسير القرآن العظيم جـ٢ ص ٢٧٦ .

بزعمه صاحب هذا الرأى[1] .

نطاق هـذا الواجب .

أما نطاق هذا الواجب فهو مالم تتفق عليه الآراء ، فرأى يذهب إلى أن ذلك قاصر على المسائل الدنيوية كأمور الحرب وغيرها . أما المسائل الدينية فهى تخرج عن نطاق المشاورة وليس الرسول ملزماً بمشاورة المسلمين فيها حتى فى الأمور التى لم ينزل عليه صلى الله عليه فيها وحى ، لأن هذه الأمور مرجعها إلى الله عز وجل ورسوله بجميع أقسامها وجوباً وندبا وإباحة وكراهة وتحريما ولم يكن الرسول صلى الله عليه وسلم ملتزما بالمشاورة فى هذه الأحكام الدينية ، لأن الرأى فيها لله عز وجل وحده عن طريق الوحى ، لذلك فان بعض الفقهاء يفسر اللفظ الوارد فى آية الشورى « وأمرهم شورى بينهم » واللفظ الوارد فى سورة آل عمران « وشاورهم فى الأمر » بأن المراد هو الأمر الدنيوى الذى يقوم به الحكام عادة لا أمر الدين المحض الذى مداره الوحى دون الرأى ، إذ لو كانت المسائل الدينيـــة كالعقائد والعبادات والحلال والحرام مما يقرر بالمشاورة لكان الدين من صنع البشر وهذا محال وباطل ، وإنما هو صنع إلهى ليس لأحد فيه رأى لا فى عهد النبى ولا بعد عهده صلى الله عليه وسلم ، ولهذا فإننا نرى الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ كانوا لا يعرضون رأيهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا بعد أن يتأكدوا بأن مايعرضون إليه من رأى إنما هو من الأمور التى لم ينزل فيها وحى ، وهذا واضح من المناقشة التى جرت بينه صلى الله عليه وسلم وبين الحباب بن المنذر يوم بدر[2] . ومن بين من قالوا بذلك يذهب إلى أن استشارة الرسول صلى الله عليه وسلم للمسلمين فى المسائل الدينية ،

---

(١) تراجع رسالة الدكتور على حسنين ـ الرقابة الشعبية على أعمال السلطة التنفيذية ص ٤٩٠ .

(٢) رشيد رضا ـ تفسير المنار حـ ٤ ص ٢٠٠ .

وإن لم تكن على سبيل الحكم والإلزام إلا أنها كانت تطييبا لنفوس المسلمين ، وهذا لاينافى أن مرجع الأمور الدينية هو الوحى[1] .

ويذهب البعض الآخر إلى أن نطاق المشاورة يشمل المسائل الدنيوية كما يشمل أيضا المسائل الدينية فيما لم ينزل فيه وحى والوحى يصوب الرسول فى الحالة الأخيرة إذا ما أخطأ المتشاورون إلا أن هذا الأمر ليس معناه أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان فى حاجة إلى المشاورة ، وإنما هو تنبيه من الشارع الحكيم لما فى الشورى من فضل ، وحتى تقتدى به الأمة من بعده[2] .

ونرى أن الاتجاه الذى يرى بأن الشورى ملزمة ويحدد نطاقها فى المسائل الدنيوية التى لم يرد فيها نص هو الرأى الأدعى للقبول ، ذلك أن المسائل الدينية تخرج عن نطاق المشاورة لأن أساسها والمرجع فيها إلى الوحى سواء أكان بطريق مباشر ، وهو ما ينزل به الوحى من نصوص الكتاب أو بطريق غير مباشر فيما سنه لهم الرسول صلى الله عليه من أحكام ، لأنه صلى الله عليه وسلم طاعته واجبة على كافة الخلق فيما أحبوا أو كرهوا[3] ولا يجوز أن يعطى الحق للمسلمين فى مشاورة تخرج عن نطاق هذه المسائل ، لهذا نجد بعض المفسرين يذكرون عن

= ـ العجيلى : الفتوحات الإسلامية ج ٤ ص ٦٨ .
ـ أبو حيان : البحر المحيط ج ٣ ص ٩٩ .
القرطبى : الجامع لأحكام القرآن ج ٤ ص ٢٥ .
(١) العجيلى : الفتوحات الالهية ج ١ ص ٣٣٠ .
(٢) أبو حيان : البحر المحيط ج ٣ ص ٩٨ .
ـ القرطبى : الجامع لأحكام القرآن ج ٤ ص ٢٥٠ .
ـ العجيلى : الفتوحات الالهية ج ١ ص ٢٣٠ .
(٣) العجيلى : الفتوحات الالهية ج ١ ص ٣٣٠ .

ابن عباس رضى الله عنه أنه كان يقرأ الآية الواردة فى سورة آل عمران : « وشاورهم فى بعض الأمر ، فإذا عزمت فتوكل على الله » . أما الجمهور فإنه لا يأخذ بهذه الزيادة إلا أنه يرى أن الأمر هنا ليس واردا على سبيل العموم إذ لا يشاور فى التحليل والتحريم[1] . وهذا الاتجاه يتفق مع المنطق والعقل وأساس التشريع الإسلامى ، ويؤيده أن المسائل التى وقعت فيها المشاورة فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم كانت تتعلق بمسائل دنيوية كمسائل الحرب وما يتعلق بالمعاملات الجارية بين الناس .

مدى إلتزام الرسول باتباع ما إنتهى إليه المتشاورون .

يبقى سؤال أخير فيما يتعلق بالأمر الوارد للرسول صلى الله وسلم بالمشاورة ومؤداه هل كان الرسول صلى الله عليه وسلم ، وإن كان ملزما بالمشاورة - على التفصيل الذى بيناه - هل كان عليه أن يعمل بما ينتهى إليه أغلبية المتشاورين ؟

لم يتفق الفقهاء على إجابة محددة حول هذا السؤال ، والسبب الذى أدى إلى عدم الجزم بإجابة محددة هو عدم اتفاقهم على تفسير قوله عز وجل « فاذا عزمت فتوكل على الله » ، فيذهب رأى إلى أن الأمر الوارد فى الآية ينصرف إلى وجوب المشاورة ، فاذا انتهت وعزم الرسول صلى الله عليه وسلم على أمر من الأمور ، فله أن يمضى فيه ويتوكل على الله لا على مشاورتهم ، ويرى هذا الرأى أن العزم الوارد فى الآية الكريمة هو الأمر المروى المنقح الناتج عن تبين مختلف الآراء لأن ركوب الرأى والاستبداد به دون روية ومشورة لا يسمى عزماً ، وقال

(١) أبو حيان : البحر المحيط ج ٣ ص ٩٩ .
- الزمخشرى : الكشاف ج ١ ص ٢٧٥ .
- القرطبى : الجامع لأحكام القرآن ج ٤ ص ٢٤٠ .

رأى آخر بأن العزم الوارد فى الآية الكريمة بمعنى الحزم والحاء مبدله من العين فى حين يذهب رأى خلاف ذلك ويرى أن الحزم بمعنى جودة النظر فى الأمر وتنقيحه ، وتجنب الخطأ فيه أما العزم فهو بمعنى قصد الإمضاء وتنفيذه وهذا هو المعنى الوارد فى الآية الكريمة « وشاورهم فى الأمر ، فاذا عزمت » فالمشاورة هى الحزم ، ومن الفقهاء من ينسب العزم إلى الله عز وجل ويكون المعنى المراد من الآية طبقا لهذا الرأى « وشاورهم فى الأمر ، فاذا عزمت - بضم التاء - ووفقتك وأرشدتك فتوكل على الله فى إمضاء أمرك على الأرشد والأصلح فان ما هو أصلح لك لا يعلمه إلا الله لا أنت ولا من تشاور[1] . فى حين يروى ابن كثير مايؤدى إلى القول أن الشورى ملزمة ابتداء وانتهاء بمعنى أن الشورى واجبة عندما يراد البت فى أى أمر من الأمور الدنيوية ، ولا يجوز الإقدام على أمر من الأمور فيما لم ينزل فيه وحى إلا باتباع المشاورة ، فإذا انتهى المتشاورون إلى رأى ، فان هذا الرأى يكون واجب العمل به ، وهو مايستدل من قوله صلى الله عليه وسلم لأبى بكر وعمر : « لو اجتمعتما فى مشورة ما خالفتكما » ، وما روى عن على قال : سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن العزم ؟ قال مشاورة أهل الرأى ثم اتباعهم »[2] .

---

(١) القرطبى : الجامع لأحكام القرآن جـ ٤ ص ٢٥٢ .

— الزمخشرى : الكشاف جـ ١ ص ٤٧٥ .

— أبو حيان : البحر المحيط جـ ٣ ص ٩٩ ، وينسب أبو حيان لابن زيد وأبى نهيل وجعفر الصادق القول بنسبة العزم إلى الله عز وجل .

فى حين يرى القرطبى أن الأمر الوارد فى الآية منسوب إلى النبى - أى بفتح التاء - (القرطبى المصدر السابق جـ ٤ ص ٢٥٢ ، ٢٥٣) .

(٢) ابن كثير : تفسير القرآن العظيم جـ ٢ ص ٢٧٦ .

— محمد أسد : منهاج الاسلام فى الحكم ص ١٠٨ .

وفى نطاق المفاضلة بين هذين الاتجاهين نرى أن مارواه ابن كثير هو الرأى الادعى إلى القبول وإذا كان الاتجاه الأول يتلاءم مع عصر النبوة باعتبار أنه صلى الله عليه وسلم معصوما عن الخطأ ومنزها عن الهوى ، ومن ثم فانه إذا أقدم على رأى حتى ولو كان يخالف ما انتهى إليه المتشاورون فانه سيكون الرأى الصواب وان لم يكن كذلك فان الوحى كفيـــل بأن يوجه الرسول صلى الله عليه وسلم أما بعد عصر النبوة وانتهاء الوحى فان القول بأن المشاورة إن كانت واجبة فى البداية فهى ليست واجبة إنتهاء بحيث يكون للحاكم أن يعزم على رأى حتى ولو كان مخالفا لما انتهى إليه المتشاورون ، فهو قول لانقبله لأنه من ناحية يجعـل الشورى أمراً صوريا ووهميا بحيث يـكون الحاكم قد امتثل إلى هذا الواجب بمجرد المشاورة حتى ولو كان قد عزم مسبقا على رأى محدد يخالف رأى الأغلبية من الأمة ، ومن ناحية أخرى فان هذا القول من شأنه أن يؤدى إلى الاستبداد والتسلط حيث ينتهى فى النهاية إلى عدم إعطاء أى قيمة أو وزن لآراء أهـــل الشورى وهم علماء الأمة وأهل الحل والعقد فيها ، ومن المؤكد أن الشريعة الإسلامية لاتسمح مطلقا بالتسلط والاستبداد ، ومن المنهى عنه أن يـكون الحاكم طاغوتا يريد علوا على الناس، بل يجب أن يخضع لما ينتهى إليه أهل الاجتهاد وينزل على رأيهم[٣] ، وهذا الرأى يتفق مع ما رواه « على » عن النبى صلى الله

---

(١) د. مصطفى كمال وصفى — المشروعية فى النظام الاسلامى ص ٥٧ — ٥٨ طبعة سنة ١٩٧٠ ويرى البعض أننا قد تجنبنا الصواب باستدلالنا برأى الدكتور وصفى بأن الشورى ملزمة للحكام من قوله « وأما الشورى فاذا أخذناها بمعناها غير الالزامى كانت محدودة التطبيق فى الاسلام »ويقرر أن هذه العبارة لم يقصد منها الدكتور وصفى نقد الرأى الذى يرى عدم إلزامية الشورى وانما ساقها لتأييده ، ويستدل بباقى عبارة الدكتور وصفى « فهى لاتـكون =

عليه وسلم ، قال : قلت يا رسول الله ، الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه القرآن ، ولم تمض فيه منك سنة ، قال اجمعوا له العالمين ، أو قال العابدين ، من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ، ولا تقضوا فيه برأى واحد»[1] .

وإذا ما نحن انتهينا إلى أن القرار الناتج عن الشورى غير ملزم فان ذلك سيؤدى إلى الحد من تطبيق الشورى والعمل بها[2] وهو ما يؤدى إلى ضياع هذا الواجب كلية .

المطلب الثالث

الشورى وتطبيقاتها فى عصر الصحابة والخلافة الراشدة

وإذا ما نحن ألقينا بعض النظر على هذا المبدأ بعد عصر النبوة فاننا نجد بعض الفقهاء يوسع من نطاق الشورى ويجعلها واجبة فى كل المسائل التى لم ينزل

= بهذا المعنى إلا فى الأمور التقليدية التى تتطلب الملاءمة ، أما أمور المشروعية فلا تتطلب مشاورة ولكن تتطلب إجتهادا للكشف عن حقيقة حكم الله فيها وعند ذلك لا مشورة بل خضوع ملزم لما يسفر عنه الاجتهاد » (الدكتور على حسين المصدر السابق ص٤٩٠) وما نسبه إلينا صاحب هذا الرأى باطل من أساسه ولا أساس له من الصحة .. إلا فى خيال صاحبه .. لأننا لم نستدل بهذه العبارة مطلقا وإنما رأينا ذلك من إتجاهات المفسرين .. ودعمنا رأينا بأن الاسلام يرفض أن أن يكون الحاكم طاغوتا بل يجب أن يخضع لاجتهاد المجتهدين وينزل على رأيهم وهو قول للدكتور وصفى .. ومن ثم فلا صحة مطلقا لما يزعمه صاحب هذا الرأى .

(١) ابن القيم — أعلام الموقعين حـ١ ص ٦٤ — ٦٥

فيها وحى بعد أن يخرج المسائل الدينية المتعلقة بالعقيدة لأن النصوص قد بينتها على سبيل الحصر ، ولا مجال فيها للمشاورة ، أما عدا هذه المسائل سواء تعلقت بمسائل الحرب أو غيرها من المسائل التى تدخل فى نطاق السلطات السياسية أم كانت متعلقة بالأحكام ، فالشورى فيها واجبة ابتداء على رأى وابتداء وانتهاء على رأى آخر على التفصيل الذى بيناه فى الشورى فى عصر الرسول صلى الله عليه وسلم وهذا الرأى يجد سنده فى السوابق التى حدثت فى عصر الصحابة فقد تشاوروا فى الخلافة وفيما يجب اتباعه مع أهل الردة ، وتشاوروا فى الجد وميراثه ، وفى حد الخمر وعدده ، وتشاوروا فى مسائل الحروب وغيرها[1] .

وكان أبو بكر رضى الله عنه إذا ما عرضت عليه مسألة من المسائل فانه يبحث عن حكمها أولا فى القرآن الكريم ، فإن وجد ما يقضى به فإنه يحكم به ؛ وان لم يكن فى القرآن حكم لهذه المسألة عرج إلى السنة ، فإن وجد حلا لها فيها كان بها ، فإن أعياه الوصول الى حكم للمسألة من القرآن أو السنة سأل الناس : هل علمتم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى فيه بقضاء ؟ فإذا أرشده واحد منهم الى حكم من النبى فى هذه المسألة قضى به ، والا جمع الناس فاستشارهم فاذا اجتمعوا على رأى قضى به[2] .

ونفس الطريقة كان يلتزم بها عمر ، الا أنه كان يضيف الى القرآن والسنة

---

(١) العجيلى — الفتوحات الالهية ﺟ٤ ص٦٨ .
— القرطبى — الجامع لاحكام القرآن ﺟ٦ ص ٣٧ .
— أبو حيان — البحر المحيط ﺟ ٧ ص ٥٢٠
٢ — ابن القيم — أعلام الموقعين ﺟ ١ ص٦٢ — محمد البنا — السياسة الشرعية ص ٢٤ .
ويراجع أيضا الدكتور سليمان الطماوى — عمر بن الخطاب ص١١٠

ما كان يسلكه أبو بكر رضى الله عنه ، فإن لم يجد حكما للمسألة فى هذه المصادر استشار الناس واتبع ما ينتهى اليه المتشاورون[1] وكان يأبى أن ينفرد بالرأى فى أى مسألة تعرض له وانما كان يجمع لها كبار الصحابة من أهل بدر ويشاورهم فيها[2] .

ويقرر الأستاذ محمد عطية الابراشى أن الشورى كانت عند عمر درجات فهو يستشير العامة أولا ثم يجتمع بالشيوخ من الصحابة من قريش وغير قريش ويستشيرهم ثانيا ، فإذا استقر رأيهم على رأى من الآراء عمل به[3] .

ويروى عن عمر قوله « ان الله عز وجل قد جمع على الاسلام أمتى فألف بين القلوب وجعلهم فيه إخوانا والمسلمون فيما بينهم كالجسد لايخلو منة شىء من شىء أصاب غيره ، وكذلك يحق للمسلمين أن يكونوا وأمرهم شورى بين ذوى الرأى منهم ، فالناس تبع لمن قام بهذا الأمر ما إجتمعوا عليه ، ورضوا به ، لزم الناس ، وكانوا منه تبعا لهم ، ومن قام بهذا الأمر تبع لأولى رأيهم ما رأوا لهم ورضوا به من مكيدة فى حرب كانوا فيه تبعا لهم »[4] وهو ما يؤدى بنا إلى القول أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه إلتزم بما انتهى إليه المتشاورون .

وقد سار عثمان رضى الله عنه على هذا المنهج فكانت الشورى لها مكانتها

---

(١) ابن القيم — المصدر السابق جـ١ ص ٦٣ . — محمد البنا — المصدر السابق ص ٣٤ .

(٢) ابن القيم : المصدر السابق جـ٣ ص ١٨٥

(٣) روح الاسلام ص ١٦٠ .

(٤) اليعقوبى — تاريخ اليعقوبى جـ ٢ ص ١٦٣ ، المسعودى — مروج الذهب جـ ١ ص ٣٢٢ ، ابن طباطبا — الفخرى فى الآداب السلطانية ص ٧٤ ، ٧٥ .

خلال ست سنين من خلافته ، إلى أن تم لبنى أميه الإستيلاء على مقادير الأمور فى عهده ، الأمر الذى أدى إلى عدم مراعاة هذا الواجب وظل الأمر كذلك حتى قتل عثمان رضى الله عنه ، وبعد استشهاده وتولى على الخلافة بمقتضى البيعة العامة للمسلمين عادت الشورى مكانتها فعمل على كفالة هذا الواجب وبانتهاء عهده تحول الأمر إلى تسلط واستبداد وذهبت الشورى وأحل بنى أمية السيف والدهاء مكانها[1] وتحولت الخلافة إلى ملك عضود .

الاتجـاه الأول

تحديد أهل الشورى والشروط الواجب توفرها فيهم

أهل الشورى يجب أن تتوفر فيهم مجموعة من الشروط، هذا وقد بين الفقهاء هذه الشروط وذلك حينما تكلموا عن أهل الحل والعقد وما يجب أن تتوفر فيهم من شروط وأهم هذه الشروط ما يلى :

١ — الاسلام : — وهو شرط حتمى — كما سنوضح فى نهاية الحديث عن هذه الشروط — وذلك لأن الدولة الاسلامية ، مؤسسة على وحدة العقيدة ، ولا يجوز أن يشارك فى تسيير دفة أمورها أو فى كفالة تحقيق مقاصد الشارع من الخلق من لم يؤمن بالاسلام وهذا الشرط مجمع عليه ، ويعد من الشروط المتعلقة بالنظام العام فى الدولة الاسلامية .

---

(١) محمد أبو زهرة — المجتمع الانسانى فى ظل الاسلام بحث مقدم إلى المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الاسلامية ص ٤٢١ .

— محمد خلف الله — حقوق الانسان بين النظرية والتطبيق فى الحضارة الاسلامية وفى حضارة العرب بحث مقدم إلى المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الاسلامية ص ٣٤٢ — ٣٤٣ .

٢ ــ العقل : وهو شرط بدهى فى كافة التكاليف الشرعية ، كما أنه شرط لكافة الولايات العامة أو الخاصة على حد سواء .

٣ ــ الجنس : ويرى جمهور الفقهاء أنه تشترط الذكورة فى أهل الحل والعقد ومنهم أهل الشورى ، غير أننا لا نرى ذلك لأن المنع قاصر على منصب الخلافة.. ولا يجوز أن يكون فى سائر الولايات .

٤ ــ الحرية : ــ ولا محل للحديث فى هذا الشرط لالغاء نظام الرق فى العالم كله .

٥ ــ العلم : ــ بمعنى أن يتوفر فيهم درجة معينة من العلم تؤهلهم لأن يكونوا أهلا للشورى ، وتوفر لديهم القدرة على التمييز بين الآراء المختلفة فى نطاق الأمر المتشاور فيه .

٦ ــ الرأى والحكمة : وفضلا عن العلم ، فإنه يجب أن يتوفر فى أهل الشورى الرأى والحكمة لكى يتوصل برأيه وحكمته إلى أنسب القرارات التى تحقق مقصود الشارع ومصلحة المجتمع الاسلامى .

٧ ــ العدالة : ــ وهى تعنى التقوى والورع وتتحقق بالاستقامة والأمانة والمحافظة على شعائر الاسلام والتمسك بأهدافه[1] لذلك ينقل القرطبى عن سفيان الثورى ضرورة توفر التقوى والأمانة فى أهل الشورى[2] إلا أنه

---

(١) للمزيد من التفصيل فى شروط أهل الحل والعقد ج٢ من رسالتنا السابق الإشارة اليها ص٢٣٩ وما بعدها ،

وهذا الجزء تحت الطبع بعنوان « طرق اختيار رئيس الدولة فى الفقه الاسلامى والنظم الدستورية المعاصرة .

(٢) القرطبى ــ الجامع لأحكام القرآن ج٤ ص٢٤٩ ــ ٢٥١ ، وفى هذا المعنى السنهورى ــ الخلافة ص ١٨١

يلاحظ أنه ليس معنى تقرير وجوب الشورى أنه يجب إعمالها فى كل مسألة من المسائل أيا كانت طبيعتها بحيث يتحتم أن يستشار جميع أهل الحل والعقد ، وإنما الوجوب ينصرف إلى مشاورة المختصين فى المسألة المعروضة وهو ماوضحه القرطبى حيث يذكر رأيا مؤداه[1] بأن الولاة يجب عليهم مشاورة العلماء فيما لا يعلمون وما أشكل عليهم من أمور الدين ، والمختصين بأمور الجيش والحرب فى المسائل العسكرية ، والمختصين بالنواحى الادارية فى المسائل المتعلقة بها ، يقول القرطبى : « واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون ، وما أشكل عليهم من أمور الدين ، ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح ، ووجوه الكتاب والوزراء والعمال فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها » كما يقرر القرطبى بأن صفة المستشار فى أمور الدنيا أن يكون عاقلا مجربا وادا فى المستشير ، كما يجب أن يكون من أهل الفتوى والأمانة وكان الخلفاء يستعينون بمجالس تضم العلماء فى الفقه والفلسفة والعلوم والتاريخ وأهل الخبرة فى المجالات المختلفة . ويقول الأستاذ محمد بركات الله أن هذه المجالس كانت تضم العلماء فى المجالات المختلفة وأن هؤلاء العلماء كانوا ينتخبون بواسطة الاقاليم ثم يرسلون إلى عاصمة الخلافة ونعتقد أن مايقرره الأستاذ بركات الله فيه مبالغة لا تمثل الواقع فالحقيقة أن الخلفاء كانوا يحاطون بمجالس تضم الخبراء والمختصين فى المجالات المختلفة إلا أننا نشك أن هؤلاء العلماء كانوا يختارون بالانتخاب أو أنهم كانوا يشكلون مجالس منظمة[2] .

---

(١) القرطبى — المصدر السابق جـ٤ ص٢٤٩ حيث ينسب هذا الرأى لابن خويز .

(٢) Mohamed Barakatullah, The Khilafet P. 63—64.

أما إذا كانت المسألة محل الشورى تتعلق بالمسلمين جميعا ولا تحتاج إلى نوع من الخبرة والتخصص فى ناحية من النواحى فلا مناص من الرجوع إلى المسلمين جميعا فدائرة من يستشارون يتسع نطاقها كلما تعلق موضوع الشورى بأمر يتعلق بمصلحة أساسية من مصالح المسلمين وهذا الرأى يجد سنده فيما سلكه عمر رضى الله عنه حينما استشار المهاجرين والأنصار فى قسمة ما أفاء الله به على المسلمين من أرض العراق والشام[1] .

والسؤال الآن هل يشترط الإسلام فى أهل الشورى ؟

أجملنا فيما سبق الشروط التى يجب أن تتوفر فى أهل الشورى وقلنا أن من المسلم به أن شرط الإسلام من الشروط الضرورية التى يجب توفرها فى أهل الحل والعقد كما أنه أيضا من الشروط الحتمية المطلوبة فى كل من يمارس الولاية العامة فى الدولة الإسلامية غير أنه قد يقتضى الأمر الاستعانة بخبرة أجنبية فهل يعد ذلك خرقا لقواعد القانون الإسلامى ؟ يجب هنا أن نميز بين أمرين :

الأمر الأول : فى مجال التشريع فإن شرط الاسلام من الشروط الضرورية والحتمية التى يجب توفرها فى أهل الشورى لتعلق هذا الشرط بالنظام الأساسى للدولة الاسلامية ومن ثم لا يجوز أن يشترك غير المسلمين فى نطاق الشورى التى يكون الهدف من إعمالها وضع قواعد قانونية وذلك فى الأحوال التى لا يوجد فيها نص لأنه لا إجتهاد مع النص ومن ثم يستبعد غير المسلم من نطاق أهل الشورى فى المسائل التشريعية .

الأمر الثانى : أما فى مجال التنفيذ ولا سيما فى نطاق المسائل الفنية البحتة فقد يتطلب الأمر الاستعانة بغير المسلمين ، وهذا فيما نرى لا يتعارض مع قواعد

---

(١) أبو يوسف — الخراج ص ٢٣، ٢٧ .

الاسلام ، طالما ظلت سلطة التقدير ومواءمة القرار مع مصلحة المجتمع الاسلامى فى يد السلطة العامة فى الدولة الإسلامية . فاستشارة غير المسلمين وإن كنا نرى أنها من الأمور الجائزة إلا أنها لا تأخـــذ الصفة الالزامية بحيث يكون من المحتم العمل بها ، لأن هذا القول يعطى لغير المسلمين حق الولاية العامة على المسلمين وهو ممنوع بنص الشارع لكونه يمس النظام العام فى الدولة الإسلامية بل تكون من الأمور التقديرية التى تخضع لاعتبارات الملاءمة وما يتفق مع المصلحة العامة للأمة الاسلامية .

المبحث الثالث

كيفية إعمال واجب الشورى

أما كيف يطبق واجب الشورى الذى حتمه الشارع الاسلامى ، فانه لكى نوضح ذلك فيجب علينا أن نميز بين وجوب هذا المبدأ ، وحتمية كفالته وبين أسلوب تنفيذه.

فيجب أن نميز بين المبدأ وأسلوب تنفيذه ، فاذا كان الاسلام قد أوجب الشورى وكفل بمقتضى إيجابها حق الأمة فى المشاركة فى الحكم وفى البت فى أمورها العامة وأمر بها الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومن ثم يلتزم بها خلفاؤه من بعده ، إلى جانب أنه جعلها صفة من صفات المؤمنين بشريعته الملتزمين بأحكامها ، فان هذا لا يؤدى مطلقا إلى أن نخلط بين هذه القاعدة التى تقرر المبدأ الواضح والصريح والتى تمثل ركيزة أساسية من الركائز التى يقوم عليها النظام السياسى الاسلامى وبين أسلوب التنفيذ وصور التطبيق التى تنجم عن أعمال هذا المبدأ .

فالشريعة الاسلامية قد تجنبت التفصيلات التى يقتضيها تنفيذ مبدأ الشورى، وهذا مسلك يقتضيه سمو الشريعة وصلاحيتها لكى تجابه كافة التطورات التى تقتضيها ظروف الزمان والمكان ، إذ أن صور التطبيق ترتبط ارتباطا وثيقاً

بالتغيرات التى تجد على المجتمع ولو أن الشريعة قد نهجت إلى التفصيل فى صور التطبيق لبدت أمام الباحثين جامدة لاتقوى على الوقوف فى مواجهة ما يجد على المجتمع من تطور ، إلى جانب أن القاعدة التى تتوائم مع زمن معين لا يجوز القول بأنها صالحة لكل زمن ، والتى تصلح للمسلمين الأول مع بساطة البيئة وسذاجتها لا يمكن أن تكون صالحة للتطبيق بعد أن نما الإسلام وتطور وواجه ظروفا وأوضاعا تختلف كلية عن الظروف التى واجهها المسلمون فى البداية ، ومن هنا اكتفى القرآن الكريم بالنص على وجوب المبدأ وحتميته كما أن الرسول صلى الله عليه وسلم لو وضع قواعد للشورى بحسب مايتلاءم مع البيئة وظروف عصره لا تخذها المسلمون دينا وحاولوا العمل بها فى كل زمان ومكان وما هى من أمر الدين فكان الأحكم والأصلح أن يترك النبى صلى الله عليه وسلم وضع التفصيلات الخاصة بمبدأ الشورى للأمة تضع منها فى كل حال ما يليق بها ويصلح لها والسبيل إلى ذلك لا يكون أيضاً إلا بإعمال مبدأ الشورى[1] .

فالوسيلة التى تتمثل فى صور وتفصيلات الشورى يمكن أن يعاد فيها النظر دائما حسبما يتفق مع ظروف العصر ومقتضيات الزمان دون أن يكون ذلك ماسا بأصل الشورى لأن القواعد التى أتى بها القرآن والسنة فى هذا النطاق غير قابلة للتعديل لأنها تمثل المبدأ العام والقاعدة العريضة التى لا تختلف باختلاف الزمان أو المكان ، لهذا فان محاولة النيل من الشريعة الإسلامية لأنها لم تضع قواعد محددة ونماذج تفصيلية لصيغ وتطبيقات الشورى تكشف كما قرر أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد وغيره من الفقهاء عن جهل فاضح بطبيعة النظام الإسلامى

---

(۱) رشيد رضا تفسير المنار ﺟ ٤ ص ٢٠١ .
محمد أسد — منهاج الحكم فى الاسلام ص ٦٢ .

(۲) محمد أسد — منهاج الحكم فى الاسلام ص ٥٦ — ٦٥ .
— محمد أبو زهرة - المجتمع الإنسانى فى ظل الاسلام بحث مقدم إلى المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الاسلامية مجموعة بحوث المؤتمر ص ٤٣٢ .

وحقيقته لأنه يتعين أن نميز بين المبدأ وأسلوب وصيغ إعمال هذا المبدأ وتطبيقه، فالله عز وجل أراد أن يجعل من الإسلام الدعوة الخالدة والرسالة الأولية إلى البشر جميعا فكان من المطلوب بل ومن المحتم أن تقتصر الشريعة في نطاق المعاملات وما يتعلق بتنظيم المجتمع على وضع قواعد كلية ومبادىء شاملة ثابتة لا تتعدل ولا تتبدل ولكنها في مجال التنفيذ وصيغ التطبيق تسمح بأن تتوائم مع كل ما يجد على المجتمع من تطور فهي لا تقتصر على أسلوب واحد في التنفيذ لا تتعداه إلى غيره دائما وإنما تضع القاعدة العامة والمبدأ العريض الذي يسمح دوما وأبدا بالوفاء بحاجة المجتمع وهو ما نلاحظه بالنسبة للتعاليم التي قررها الشارع بالنسبة لتنظيم المجتمع في أوضاعه السياسية والاقتصادية والدولية فقد اكتفى المشرع بوضع توجيهات عامة جاءت في شكل قواعد كلية غير مفصلة حتى لا تتقيد الأجيال بهذه التفصيلات والتطبيقات بل تركها المشرع للأمة كي تكون حرة تضع ما يلائمها بحسب حاجة الزمان والمكان مادامت في نطاق ما رسمته الشريعة من قواعد وأحكام[1] .

ويترتب على منحى الشريعة في هذا النطاق أمران :

الأمر الأول : أن التعاليم التي جاء بها الشارع في نطاق تنظيم المجتمع ومنها ما يتعلق بتنظيم الحكم في الدولة الاسلامية ليست تعاليم منصبة في قوالب جامدة لا تقبل التطبيق إلا على أسلوب واحد بل الأمر على خلاف ذلك ، فالهدف واضح ومحدد ، ولا مجال لتغييره وتبديله ، إلا أن أسلوب التنفيذ وصيغ التطبيق

---

(١) استاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد — نظرات حول الفقه الدستوري في الاسلام ص ٥٦٢ .

— الامام الاكبر الشيخ محمود شلتوت - من توجيهات الاسلام ص ٥٦٢ .

— السنهوري — الخلافة ص ٧٨ .

— محمد عبد الله العربي — نظام الحكم في الاسلام ص ٣١—٣٢ .

(٢) محمد عبد الله العربي — المصدر السابق ٣٢—٣٧ .

قابلة لهذا التغير والتطور وواجب كل جيل أن يستبين الهدف ثم يتخير الأسلوب الذى يتوائم معه على ضوء ظروف البيئة وما يقتضيه العصر مستفيداً فى ذلك بكل ما استحدثه العلم الذى أمرنا الله عز وجل باجتلاء آفاقه مع مراعاة الظروف التى تحيط بالدولة الإسلامية وأى جيل فى اى زمن سيجد دائماً النصوص تتسع لتنظيم المجتمع وفقا لحاجاته المستجدة وما انتهى إليه التطور .

الأمر الثانى : ان القواعد الكلية والأصول الشاملة التى جاءت بها الشريعة تبقى بعد ذلك كفرائض الزامية وواجبات محددة يجب العمل بها ولا يجوز الخروج عنها بأى حال من الأحوال لأنها تمثل الإطار العام للنظام العام الاسلامى والتى لاتقبل تغييراً ولا تبديلا .

إذن فالمبدأ ثابت ولا رأى لأحد فيه ولا تملك الأمة تغييره أما أساليب التنفيذ وصور التطبيق فتغيرة ومتطورة دون أن يكون فى ذلك ما يغاير المضمون أو يضيف إليه ويكون للأمة فى أى وقت حسبما يقتضى ذلك مصلحتها أن تعيد النظر فى التطبيق طبقا لما تحتمه الظروف والأوضاع التى تواجهها .

يبقى أمامنا أن نحدد طريقة اختيار أهل الشورى على ضوء ما أوضحناه من ضرورة التفرقة بين المبدأ وأسلوب التنفيذ ، فالشورى قد أكدت حق الأمة فى المشاركة فى الحكم وفى إدارة شئونها العامة ، وأقامت الصلة الوثيقة بين طرف المجتمع ، الحكام من ناحية والمحكومين من ناحية أخرى [1] بتقرير ذلك المبدأ ، فكان من الطبيعى أن يشترك الشعب كله فى إدارة شئونه العامة إلا أن ذلك لايمكن تحقيقه لسببين :

الأول : إن الإسلام لايهتم بالكثرة إلا بقدر إيمانها وتقواها وعلمها

---

(١) جمال الدين الرمادى — الشورى دستور الحكم الاسلامى ص١٦ .

وثقافتها وإحاطتها بالقانون الإسلامى ، ومن ثم فقد يكون رأى قلة من العلماء أفضل من رأى أكثرية جاهلة وهو ما يستدل من قوله عز وجل (قل لايستوى الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث)[1] . والسرخسى يقرر أن محمد بن الحسن يرى أن الترجيح يكون على قدر أكثر الآراء اتفاقاً ، ويخالف السرخسى ما ذهب إليه محمد بن الحسن بقوله « وهذا خلاف ما هو المذهب الظاهر لأصحابنا فى الترجيح أنه لايكون بكثرة العدد وعليه دل ظاهر قوله تعالى : (إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات ..) وقوله تعالى (ولكن أكثر الناس لايعلمون ..) وقوله تعالى : (وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ..) [2]

الثانى : أنه يستحيل فى الواقع أن يشترك فى المشاورة جميع المسلمين فى كل أمر من الأمور حتى ولو صرفنا النظر عن السبب الأول لأنه من ناحية يستحيل ماديا إجتماع الشعب كله فى مكان واحد للمشاورة والوصول إلى قرار[3] وهذا ماعناه ابن حزم عندما اعترض على الرأى الذى اشترط لصحة اختيار الخليفة أن يعقدها فضلاء الأمة فى أقطار البلاد الإسلامية كلية لأنه ، كما يرى — تكليف بما لايطاق وما ليس فى الوسع ، ولابد من ضياع أمور المسلمين قبل أن يجمع جزء من مائة من فضلاء أهل هذه البلاد [4] ، ومن ناحية أخرى أنه حتى ولو سلمنا بعد استحالة جمع الشعب كله فى صعيد واحد ، فإنه لو تحقق ذلك لأدى إلى استحالة الوصول إلى قرار نتيجة لتشعب الآراء واختلاف المنازع لمجموع أفراد الشعب فوق أن الأمر قد يتعلق بمسألة فنية بحتة قد تخفى على معظم الناس ، ومن ثم فمن العبث الرجوع إليهم جميعا لكل ذلك فإن الإنابة فى تشكيل أهل الشورى

---

(١) سورة المائدة آية ١٠٠ ،

(٢) السرخسى — شرح السير الكبير ج ١ ص ١٥٢ .

(٣) محمد عبد العربى — نظام الحكم فى الاسلام ص٨٤ .

(٤) ابن حزم — الفصل فى الملل والنحل ج٤ ص ١٦٠ — ١٦٨ .

تعد أسلم الطرق لاختيارهم ، وقد سبق أن أشرنا عند تعرضنا للسوابق التى حدثت فى عهد النبوة كيف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أشار على القوم بالرجوع إلى عرفائهم حتى يرفعوا إليه الأمر كما وضح ذلك فيما نقلنا عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه .

ويتحتم أن يشترك الشعب كله فى اختيار أهل الشورى لأن لفظ « وأمرهم شورى بينهم » تشير إلى المجتمع كله ، ولم يخص الشارع فئة من القوم دون سواهم بأداء مقتضيات الشورى ، فالأمر المعرف هنا هو أمر المسلمين المضاف إليهم[1] ، ومن ثم فإن كل مسلم بالغ عاقل ذكرا كان أو أنثى يجب أن يشترك فى عملية اختيار أهل الشورى — الذين توفرت فيهم الشروط — فالمسلمون سواسية فى حق التصويت وإبداء الرأى[2] .

وواجب المشاورة كـكل الواجبات التى فرضها الشارع لامدخل فيها للعصبية أو التعصب لرأى ، اللهم إلا إذا اعتقد أنه هو الرأى الصواب ، ولابد أن ينزل على حكم الأغلبية ويقف حيث تقف الجماعة ، وفى مجلس الشورى لامدخـل

---

(١) محمد أسد — منهاج الاسلام فى الحكم ص٨٩ .
— محمد عبدالله العربى — نظام الحكم فى الاسلام ص٨٤ .
— رشيد رضا — تفسير المنار جـ٤ ص ٢٠٠ .
(٢) أبو الأعلى المودودى — نظرية الاسلام وهديه ص٥٥ .
محمد أسد — المصدر السابق ص ٨٩ .
— محمد عبدالله العربى — المصدر السابق ص٨٤ .
وقد سبق ان تعرضنا الى ذلك وقلنا ان الانابة او التمثيل مستنبطة أساسا من الواجبات الكفائية .
(٣) أبو الأعلى المودودى — نظرية الاسلام وهديه ص٦٠—٦١ .

للحزبية والطائفية فيه ، لأن الإسلام يأبى أن يتحزب أهل الشورى ويكونوا مع أحزابهم فى التمسك بالرأى الباطل . وإنما الذى يقتضيه النظام الاسلامى هو أن يدوروا مع الحق حيث دار ، ولايحيدوا عنه ، ولابد أن ينزل الواحد عن رأيه إذا تبين له أنه غير صواب وأنه مخالف ولاتثريب على مجلس الشورى اذا ما توصل الى قرار أن يعدل عنه اذا تبين بعد ذلك أن هذا الرأى كان خطأ[٣] ، الا ان النزول على رأى الأغلبية لايكون واجبا اذا خالف نصا أو قاعدة كلية من قواعد الشريعة أو أى دليل من أدلة المشروعية الا وفقا لما تضعه قواعد المشروعية الاسلامية فى هذا الصدد .

المبحث الرابع

نطاق واجب الأمة فى الشورى

الشورى فى الشريعة الاسلامية من الواجبات الحتمية على الحاكم والمحكوم على حد سواء ، ومن ثم فإنها تعطى لعلماء الأمة كما أشرنا الحق فى المساهمة فى ادارة شئون الدولة فيما لم يكن فيه دليل من أدلة الشرع ، وهى بهذا المعنى تؤدى الى رفع مسئولية السلطة العامة وفيما يلى تفصيل ذلك .

أولا : الشورى واجبة على الحكام والمحكومين على حد سواء :

لايقتصر الالتزام بالمشاورة على الخليفة وغيره من الولاة والحكام وحدهم وانما يلتزم بها المسلمون ، فهى من ناحية تعتبر حقا من الحقوق الأساسية لهم ومن ناحية اخرى تعتبر من الالتزامات التى تقع على كاهلهم[١] .

وقد روى عن الرسول صلى الله عليه فى هذا الصدد : « اذا استشار احدكم اخاه فليشر عليه »[٢] . « ان من حق المسلم على المسلم اذا استنصحه ان

---

(١) السنهورى : الخلافة ص ١٨٠ .

(٢) نقلا عن ابن كثير : تفسير القرآن العظيم جـ٢ ص٢٧٦ .

ينصحه »[1] . الى جانب ان الشارع اعتبرها من الأوصاف اللازمة للمؤمنين برسالته الذين استجابوا له واقاموا أركان دينه ، وامرهم شورى فيما بينهم ،

فأثنى عليهم الشارع ، لكونهم لاينفردون برأى ، بل مالم يجمعوا عليه لايقدمون عليه ، وقد بين الشارع بمقتضى ذلك ما يجب أن يكون عليه أهل هذا الدين[2] .

كمايقع هذا الواجب من ناحية أخرى على عاتق الخليفة وغيره من الحكام والولاة ، وقد دلت على ذلك الآية الكريمة « وشاورهم فى الأمر » لأنه إذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم وهو النبي المعصوم من الهوى ، والمنزه عن الخطأ مأموراً من الله عز وجل بالمشاورة ، فإنه من باب أولى أن يلتزم الحكام من بعده بهذا الواجب ، والتزامهم به أقوى وأشد لانتفاء العصمة فيهم ، واحتمال وقوعهم فى الخطأ ، ولهذا يقرر الفقهاء أن أمر الله عز وجل للرسول بالمشاورة لم يكن لحاجة منه لرأيهم ، وإنما أراد أن يعلمهم عز وجل ما فى المشاورة من الفضل، ولتقتدى به أمته من بعده[3] .

---

(١) نقلا عن الماوردى : ادب الدنيا والدين ص ٢٠٣ .

(٢) الرازى : مفاتيح الغيب جـ ٧ ص ٣٨٠ .
الطبرسي : مجمع البيان فى تفسير القرآن . المجلد الخامس جـ ٢٥ ص ٥٨ .
العجيلى : الفتوحات الالهية جـ ٤ ص ٦٨ .
القرطبى : الجامع لأحكام القران جـ ٦ ص ٣٦ ، جـ ٤ ص ٢٤٩ .
رشيد رضا : تفسير المنار جـ ٤ ص ٢٠٠ .
القرطبى : جامع البيان جـ ٧ ص ٢٤٥ .

(٣) القرطبى : المصدر السابق جـ ٤ ص ٢٥١ .

على أن هذا الالتزام المتبادل بين الحكام والمحكومين يجب أن لاينتهى إلى مخالفة قاعدة من القواعد المنصوص عليها فى الشريعة الإسلامية أو قاعدة من قواعدها الكلية ، والقرار فى هذه الحالة يكون باطلا ولا يترتب عليه أى أثر قانونى ، لحيث يوجد نص قطعى أو قاعدة كلية ، فلا يجوز أن يترتب على أعمال الرأى والمشاورة مخالفتهما [1] .

ثانيا : — دور الأمة الاسلامية فى تحقيق واجب الشورى .

سبق أن أشرنا إلى أن الشورى واجبة على الحاكم والمحكوم على حد سواء ، وانتهينا إلى أن الشورى بهذا المعنى تعطى لعلماء الأمة ومجتهديها من أهل الحل والعقد فى شتى مناحى الحياة الاسهام فى تدبير كافة شئون الأمة .. التشريعية والتنفيذية . والقضائية . . ومن ثم فان الأمة الاسلامية فى قيامها بهذا الدور عن طريق مجتهديها وعلمائها من أهل الحل والعقد لا تقتصر فى مجال التشريع على إعطاء المشاورة للخليفة ، وإنما تقوم بالدور الرئيسى والفعال عن طريق هؤلاء الذين إذا أجمعوا على حكم من الأحكام العملية ، فإنه يكون واجب التطبيق ، وملزما للسلطات العامة ، ولا يستطيع أى شخص ممن يمارسون سلطة من سلطات الدولة أن يشترك مع الأمة فى إصدار هذا التشريع إلا إذا كان مجتهدا وذلك بتوفر الشروط الخاصة

= رشيد رضا : تفسير المنار ج ٤ ص ٢٠٠ ، حيث ينقل هذا الرأى عن الامام محمد عبده .

الطبرى : جامع البيان ج ٧ ص ٣٤٤ — ٣٤٦ .

(١) القرطبى : المصدر السابق ج ٤ ص ٢٥١ — ٢٥٢ .

أبو الأعلى المودودى : نظرية الاسلام وهديه ص ٢٦٢ — ٢٦٣ .

بالاجتهاد فيه[1] .

أما فى مجال التنفيذ ، فإن الأمة الاسلامية لها الحق أيضا وعليها الالتزام فى أن تقدم للسلطات الحاكمة المشورة اللازمة فيما تريد أن تقدم عليه من الأمور لذلك فان الشارع عز وجل جعل الشورى من صفات المؤمنين برسالته الذين لايستبدون بالرأى ، ومن ثم فإن الشارع الحكيم مدح فيهم هذه الصفة ، ومدح الشارع لها يعنى أنها من الأمور الواجبة التى يجب كفالتها فى الدولة الاسلامية . يقول الله عز وجل : « والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون »[1] .

والسلطة التنفيذية تلتزم التزاماحتميا قبل أن تتخذ أى قرارفى المسائل الهامة والخطيرة المتعلقة باختصاصاتها وسلطاتها الموكولة إليها وذلك بمقتضى خلافتها عن النبى صلى الله عليه وسلم بأن تأخذ المشورة من الأمة ممثلة فى أهل الحل والعقد فى الأمر المراد البت فيه ، وهؤلاء لهم الحق وعليهم الالتزام بإبداء الرأى وبيان وجهة نظرهم على ضوء ما تقتضى به قواعد الشريعة فى كل مسألة من المسائل الهامة التى تتعلق بالأمة الاسلامية[2] .

ولكون الشورى تعتبر واجبا ملزما للخليفة وسائر الحكام فى الدولة الإسلامية فإن بعض الفقهاء ذهب إلى القول بأن الوالى الذى يستبد برأيه ويعزف عن المشورة ، فان مثل هذا الوالى يكون واجب العزل ، بل لقد ذهب هذا الرأى إلى

— Dr. M. A. Draz. la morale de koran, P. 615. (1)

— Mazluom el-chamy, origines et aspects de la liberté. Politiques dans I, Islam, P. 32. 33.

(٢) سورة الشورى آية ٣٨ .

(٣) السنهورى — الخلافة ص ١٨٠ .

أن القول بالعزل فى هذه الحالة من الأمور المجمع عليها[1] .

ثالثا : — الشورى ومسئولية السلطات العامة .

سبق أن نبهنا إلى أنه فى نطاق الدور الذى تمارسه الأمة فى التشريع ، يتحتم أن تلتزم السلطات العامة بما توصل إليه مجتهدوا الأمة من أحكام، بحيث لايكون لأى عضو من أعضاء السلطة العامة المشاركة فى هذا الحق إلا إذا كان مجتهدا وأجمع هو وغيره من مجتهدى الأمة على حكم شرعى ، ومن ثم فان دور الأمة فى التشريع فى الفقه الإسلامى ليس للحاكم وحده ، ولايكون له أن يستبد أو ينفرد به ، وإنما هو للأمة وفقا للحدود والأوضاع التى بيناها فى نظرية السيادة وخصائص المشروعية الاسلامية .

أما فى مجال التنفيذ ، فان التزام السلطة العامة بهذا الواجب حتمى سواء فى مرحلة إتخاذ القرار أو فى مرحلة التزام تطبيق ماينتهى إليه المتشاورون ، ذلك أنه فى غالب الأمر يكون هذا القرار صوابا ، وقد نسب القرطبى إلى الحسن أنه قال : « ما تشاور قوم بينهم إلا هداهم الله لأفضل مايحضر بهم »[2] فاذا ماالتزمت الأمة بالشورى وأخلصت النية بهدف الوصول الى الحق والصواب وكان ذلك هو الهدف الاساسى لأهل الشورى من غير ميل الى هوى ولاحيدة عن الحق ، فان الله سوف يسدد خطاهم ويهديهم الى الصواب ويوفقهم فى الوصول اليه[3] . وذلك لأن مشاورة الفقهاء والعلماء أبعد عن الخطأ .

---

(١) أبو حيان — البحر المحيط ج٣ ص٩٩
— القرطبى — الجامع لأحكام القرآن ج٤ ص٢٤٩ .
(٢) القرطبى — الجامع لأحكام القرآن ج٤ ص ٢٥١ .
(٣) الطبرى — جامع البيان ج٧ ص ٣٤٥ — ٣٤٦ .

والخطر الواقع على الأمة اذا لم تمط هذا الحق، وانفرد به أحد أعضاء السلطة العامة مؤكدا[1]، كما أنه يؤدى الى التسلط والاستبداد ، لذلك فاننا نرى أن الرأى الذى يرى بأن الحاكم الذى يحرم الأمة من هذا الحق ولا يلتزم به ويستبد برأيه فانه يكون واجب العزل[2] هو الرأى الصواب ، ومن ثم فان الشورى تعد ضمانة من الضمانات الأساسية التى قررتها الشريعة للحيلولة دون مخالفة قواعد الشريعة أو الاستبداد بالسلطة والانحراف بها عن المصالح الأساسية التى ابتغتها .

والسوابق التى توضح اعمال هذا المبدأ فى عهد النبوة من ناحية وفى عهد الخلفاء الراشدين الاول من ناحية أخرى أوضحت بما لا يشير أدنى شك أن العمل بنتيجة الشورى حتمى لا يجوز مخالفته . وفى الحالات النادرة التى يعمل فيها برأى الاقلية كان يوجد سبب خطير وقوى يبرر ذلك ، كما حدث فى عهد الخليفة الأول أبى بكر فى محاربته لأهل الردة فقد شاور الصحابة فيما يجب أن يتخذ وكان رأى الأغلبية هو عدم محاربتهم وكان رأيه على خلاف ذلك لأنهم فقدوا صفة أساسية من الصفات التى لا يتوفر شرط الاسلام الا بها ، ولقد أدت الحوادث اللاحقة الى تأييد وجهة نظره وأكدت صحة قراره وقد اعترف عمر الذى كان من بين المعارضين بخطأ الرأى المعارض[3] فالخليفة وسائر أعضاء السلطة العامة يلتزمون كمبدأ عام باتباع نتيجة المشاورة التى يقدمها المسلمون طالما لا يوجد سبب خطير وقوى يؤدى الى العدول عن نتيجة هذه المشاورة . والخليفة هو الذى

---

(١) رشيد رضا — تفسير المنار ج٤ ص ١٩٩ .
(٢) القرطبى — الجامع لأحكام القرآن ج٤ ص ٢٤٩ .
— أبو حيان — التفسير الكبير ج٣ ص٩٩ .
(٣) السنهورى — الخلافة ص ١٨٢ .
— أبو الأعلى المودودى — نظرية الاسلام وهديه ص ٣٧٥ .

يقرر وجود سبب يؤدى إلى هذا العدول ، كما أنه وحده الذى يتحمل نتيجة هذا القرار المخالف لرأى الأغلبية كما أنه ليس ملزما من ناحية أخرى باتباع رأى الأقلية إلا إذا توفرت لديه مبررات قوية بأن رأى الأقلية هو الرأى الذى يتفق مع المصلحة العامة للمجتمع الإسلامى ، وإذا ما عمل الخليفة برأى الأقلية فهو أيضا الذى يتحمل وحده مسئولية مخالفة رأى الأغلبية إذا تبين بعد ذلك أنه كان مخطئا فى إتباع هذا الرأى[1] .

وإذا ما أقدم الخليفة على رأى الأغلبية فإنه لا يكون مسئولا إذا تبين بعد ذلك أن هذا الرأى لم يكن صوابا لأن الخطأ هنا لا يتحمله الخليفة وإنما تتحمله الأمة كلها ،فإذا اخطأفهم-أى أهل الشورى-المخطئون وإذا أصاب فهم المصيبون ولايجوز من باب المنطق أن يتحمل الخليفة أو أى شخص ممن يمارسون السلطة العامة خطأ أغلبية أهل الشورى وهم بطبيعة الشروط التى يجب أن تتوفر فيهم علماء الأمة وأخيارها[2] ، ويرى القرطبى رأيا ينسبه لأحد العقلاء يقول فيه « قال بعض العقلاء : ما اخطأت قط إذا جذبنى أمر شاورت قومى ففعلت الذى يرون ، فإن أصبت فهم المصيبون،وإن اخطأت فهم المخطئون » ، ويروى القرطبى فى موقع آخر وقال أعرابى:« ماغبنت قط حتى يغبن قومى ، قيل : وكيف ذلك؟ قال : لا أفعل شيئا حتى أشاورهم »[3] ،ولذلك قيل بأن الخطأ مع المشورةأصلح من الصواب مع الانفراد والاستبداد[4] إلى جانب أن التزام الخليفة بنتيجة الشورى فإن ذلك إلى جانب أنه يرفع مسئولية الخليفة إلا أنه فى ذات الوقت

---

(١) السنهورى — المصدر السابق ص ١٨٣ .

(٢) القرطبى — الجامع لأحكام القرآن ج ٦ ص ٣٧ — ٣٨ .

(٣) المصدر السابق ج ٤ ص ٣٤٩ .

العجيلى — الفتوحات الالهية ج ٤ ص ٦٩ .

(٤) ابن طباطبا : الفخرى فى الآداب السلطانية ص ١٨ .

يؤدى إلى تربية الأمة التربية السياسية الصحيحة ويحملها تتدارك هذا الخطأ فى المستقبل . وهو أفضل بكثير من العمل برأى الحاكم وإن كان صوابا لأن جعل الرأى للحاكم وحده مسوغ للاستبداد والتسلط لايعترف به الفقه الإسلامى ، فوق أن خطأ الأمة فى هذه الحالة من الأمور النادرة التى قلما أن يتحقق لقول الرسول صلى الله عليه وسلم « لا تجتمع أمتى على ضلالة » . « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن »[1] « اتبعوا السواد الأعظم » . « عليكم بالجماعة والعامة »[2] . ومن ثم فانالالتزام برأى علماء الأمة وفقهائها يؤدى دوما وأبداً إلى الرأى الصحيح فى معظم الأمور .

---

(١) نقلا عن كتابى : أصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة ص ١٩٣ ، والشيخ زكريا البرديسى ص ٢٢ .

(٢) نقلا عن منهاج الإسلام فى الحكم لمحمد أسد ص ٩٧ .

الفصل الثانى

سلطة الأمة الإسلامية فى الرقابة على الحكام[1]

تمهيد فى أهمية الرقابة :

لم تكتف الشريعة الإسلامية بتقرير قاعدة الشورى كضمانة من الضمانات الأساسية التى تتمتع بها وتلتزم بها أيضاً الأمة فى الدولة الإسلامية للحيلولة دون استبداد الهيئات الحاكمة بالسلطة أو إنحرافها بها عن المصلحة العامة للمجتمع الإسلامى ، أو إساءة استخدامها ، وإنما قررت قاعدة أخرى لا تقل فى أهميتها وخطورتها وضرورة كفالتها عن قاعدة الشورى .

وتتمثل هذه القاعدة فى حق الأمة الإسلامية فى ممارسة الرقابة على أعمال وتصرفات حكامها .

---

(١) نقل الدكتور سعيد عبد المنعم الحكيم فى رسالته الرقابة على أعمال الإدارة فى الشريعة الإسلامية والنظم المعاصرة العديد من الآراء بعضها بلفظه وحسب ما استنبطناه من أمهات الكتب خصوصا الامام الغزالى . . وبعضها بادخال بعض التغيير والتحرير .. وقد أشار إلينا فى بعضها .. وتجاهل الإشارة فى الكثير منها مع أن اللفظ لنا فى العديد منها وهذا واضح فيما نقله عنا فى الصفحات (٢٢٨ — ٢٣٨) ، (٢٤٠ — ٢٤١) ، (٢٤٤ — ٢٧٠) ، (٢٧٢) وللمزيد من التفصيل تراجع رسالته التى نوقشت فى جامعة الأزهر كلية الشريعة عام ١٩٧٥ والطبعة الأولى من المشروعية سنة ١٩٧٣ ، ورسالتنا التى نوقشت عام ١٩٧٢ .. لذلك لزم التنويه .

وقد سبق أن رأينا فى نطاق السلطات التى تتمتع بها السلطة العامة أنها تملك سلطات تقديرية واسعة ، ومن شأن ممارستها لهذه السلطات أن تعدم كل تأثير وفاعلية لأى قاعدة قانونية موجودة - لذا يكون القصد من تقريرها الحد من استبدادها بالسلطة أو منعها من مخالفة القانون الإسلامى إذا لم يصاحب هذه القاعدة رقابة دائمة ومستمرة على السلطات المختلفة التى تمارسها الهيئات الحاكمة ، وعلى رأسها الخليفة فى الدولة الإسلامية[1] .

ومن المسلم به أن الخليفة وغيره من الحكام إذا أقدم أى واحد منهم على مخالفة القانون الإسلامى واستبد بالسلطة منحرفا بها عن المقاصد الأساسية التى استهدفها الشارع الحكيم ، فإن عزله فى هذه الحالة واجب على الأمة ، ولكن واجب العزل أو حق الأمة فى العزل ، وإن كان يمثل ضمانة من الضمانات الأكيدة والجوهرية التى قررها الشارع الاسلامى للأمة ، إلا أن العزل فى هذه الحالة يعتبر علاجا لشر قد وقع بالفعل ، كما قد ينتج عن ممارسة هذه السلطة المخالفة للقانون آثارا وخيمة قد لا يمكن للأمة الإسلامية تداركها أو تلافى نتائجها ، كما قد يصعب على الأمة الإسلامية أن تكفل عزل من استبد بالسلطة للمخاطر التى يمكن أن تترتب على ممارسة هذا الحق فيما لو أقدمت الأمة على العزل ، كما لو كان الحاكم يتمتع بقوة لا تقاوم ، أو كان من شأن ممارسة الأمة لحق العزل أن يؤدى إلى إراقة الدماء وتفتيت وحدة الأمة ، من هنا تظهر أهمية الرقابة على أعمال الحكام والولاة ، باعتبار أن حق الرقابة يحول دون وقوع هذا الشر المترتب على مخالفة القانون الإسلامى ويمنع من تحققه .

ومن ثم يحق لنا أن نقرر أنه إذا كان حق الأمة فى عزل الحكام — للأسباب التى تقتضى هذا العزل — يعد علاجا لشر قد وقع ، فإن حق الأمة فى الرقابة على الحكام يقى الأمة من هذا الشر قبل وقوعه .

---

(1) السنهورى — الخلافة ص ١٨٣ .

فوق أن العمل بالشورى وما ينتج عنها من قرارات وأحكام قد لايتحقق فى التطبيق إذا لم تكن هناك رقابة دائمة ومستمرة على السلطات الحاكمة .

والرقابة الهدف منها هو تحقيق وكفالة الإلتزام بأحكام الشريعة الإسلامية وآدابها العامة أى تحقيق تسيد الشريعة الإسلامية والعمل على التمسك بأهدابها سواء أكان ذلك من الحكام أو المحكومين ، لأن هذا الواجب من قبيل الواجبات المتبادلة بين الأمة من ناحية والسلطات المختلفة من ناحية أخرى — كما سنرى — وقد بحث الفقهاء الرقابة تحت اصطلاح « الحسبة » وسمى من يمارس هذه الرقابة بالمحتسب سواء أكان ممثلا للسلطة العامة أو واحداً من آحاد المسلمين أو كانت الجماعة الإسلامية .

وفى حديثنا عن سلطة الأمة الإسلامية فى الرقابة على الحكام نتناول الأمور الآتيـة :

أساس مشروعية واجب الأمة فى الرقابة على حكامها ، شروط من يمارس الرقابة وتحديدهم ، الوسائل التى تتحقق بها الرقابة ، وفى النهاية نتحدث عن الآثار المترتبة على إعمال الرقابة ، وسوف نخصص لكل مسألة من هذه المسائل مبحثا خاصا .

المبحث الاول

أساس مشروعية واجب الأمة فى الرقابة

وقد تضافرت النصوص فى الفقه الإسلامى على تأكيد واجب الأمة وسلطتها فى الرقابة على الحكام ، كما أن الإجماع انعقد على وجوب هذا الالتزام ، فوق أن التطبيق العملى فى عهد الخلفاء الراشدين الأول قد كفل هذا الحق .

ومن هذه النصوص وتلك التطبيقات يستبين لنا بجلاء ووضوح أن حق الأمة فى الرقابة على الحكام ليس حقا للأمة الاسلامية تملك الحرية فى أن تمارسه أو لا تمارسه ، كما أنه ليس مندوباً يحسن إتيانه أو عدم تركه ، وإنما هو من الفروض الحتمية التى تتعلق بأصول الايمان ، وليس للأمة الاسلامية أن تتخلى عنه أو تتهاون فيه[1] ، ومحصل هذا الواجب كما أشارت به النصوص هو « الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه ، والنهى عن المنكر إذا ظهر فعله »[2] .

والنصوص التى تعطى للأمة الاسلامية هذا الحق ، وتفرض عليها هذا الالتزام هى ماوردت فى القرآن الكريم والسنة النبوية خاصة بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كما أشرنا .

وسوف نتناول أساس مشروعية هذا الالتزام فى مصادره المختلفة ، كما سنوضح مسلك الخلفاء الراشدين الأول فى هذا الصدد :

المطلب الاول

القرآن الكريم

١ — يقول الله عز وجل . « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون »[3] .

---

(١) عبد القادر عودة : الاسلام وأوضاعنا القانونية ص ١٢ .

(٢) الماوردى : الأحكام السلطانية ص ٢٤٠ .

أبو يعلى : الأحكام السلطانية ص ٢٨٤ .

أستاذنا الشيخ ابراهيم الشهاوى : الحسبة فى الاسلام ص ٩ .

(٣) سورة آل عمران آية ١٠٤ .

٢ ــ ويقول عز وجل على لسان لقمان : « يابنى أقم الصلاة وأمر بالمعروف وأنه عن المنكر واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور »[١] .

٣ ــ ويقول أيضا : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر »[٢] .

٤ ــ ويقول سبحانه وتعالى : « ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون ، يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون فى الخيرات وأولئك من الصالحين . وما يفعلوا من خير فلن يكفروه والله عليم بالمتقين »[٣] .

٥ ــ ويقول عز وجل : والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم »[٤] . فوق أن الله عز وجل جعل هذا الواجب صفة من صفات نبيه صلى الله عليه وسلم فقال « يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث[٥] .

٦ ــ ويقول سبحانه وتعالى : خذ العفو وأمر بالمعروف وأعرض عن الجاهلين[٦] .

٧ ــ كما أن الشارع وقد اختص الأمة الاسلامية بهذا الواجب وميزها على

---

(١) سورة لقمان آية ١٧ .
(٢) سورة آل عمران آية ١١٠ .
(٣) سورة آل عمران آية ـــ ١١٥ .
(٤) سورة التوبة آية ٧١ .
(٥) سورة الأعراف آية ١٥٧ .
(٦) سورة الأعراف آية ١٩٩ .

سائر الأمم بين أن صفة المنافقين على خلاف ما تتصف به الأمة الاسلامية يقول عز وجل « والمنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف ويقبضون أيديهم نسوا الله فنسيهم إن المنافقين هم الفاسقون »[1].

ويقرر الشيخ محمد عبده أن القرآن الكريم حث على تعليم وارشاد العامة والامر بالمعروف والنهى عن المنكر فقال « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون »[2] ، ثم أبرز حال الآمرين بالمعروف الناهين عن المنكر فى أجل مظهر يمكن أن تظهر فيه حال الامة فقال « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله » فالمشرع فى هذه الآية الكريمة إلى جانب أنه ربط بين الإيمان والامر بالمعروف والنهى عن المنكر إلا أنه قدم ذكر واجب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر على الإيمان ، مع أن الإيمان هو الأصل الذى تنبنى عليه كل الاعمال والفروض والواجبات ، إلا أن تقديم الشارع لهذا الواجب إنما هو تنبيه منه عز وجل على أهميته وتشريفاً لتلك الفريضة واعلاء لمنزلتها بين الفرائض ، بل أن هذا التقديم إنما هو تأكيد من الله عز وجل على أن هذا الفرض هو حفاظ الإيمان وملاك أمره[3] .

ولم يكتف الشارع ببيان أهمية هذا الفرض بل شدد بالانكار على قوم أغفلوه فقال « لعن الذين كفروا من بنى اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك

---

(١) سورة التوبة آيه ٦٧ .

(٢) سورة التوبة آية ١٢٢ .

(٣) الإمام محمد عبده -- رسالة التوحيد ص ١٥٦ — ١٥٧ .
— ابن تيمية — السياسة الشرعية ص ٢٩ .
— أويس وفا — منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين ص ١٦٠ .
— الشيخ ابراهيم الشهاوى — الحسبة فى الاسلام ص ١٠ .

بما عصوا وكانوا يعتدون ، كانوا لايتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون » فقذف عليهم اللعنة وهى أشد ماعنون الله به على مقته وغضبه[1] .

كما أن القرآن الكريم يشهد للمؤمنين الذين أضافوا إلى إيمانهم كفالة هذا الواجب وتحقيقه فى الدولة الاسلامية[2] .

ونرى أن وجوب كفالة الامر بالمعروف والنهى عن المنكر يرتبط ارتباطا وثيقاً بوجود الدولة الاسلامية فهو يشكل سمة أساسية من سمات هذه الدولة وهو مايستدل من قوله عز وجل « الذين إن مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر »[3] .

ذلك أن التمكين فى الارض لايتوفر إلا إذا تحقق للمسلمين السيادة والسلطان وذلك لن يتوفر لهم إلا إذا وجدت « دولة » تتمتع بمظاهر السيادة وإذا تحقق للمسلمين ذلك فانهم كما يقول عز وجل « أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر » .

وتبدو هذه النتيجة منطقية وواضحة إذا ماربطنا هذه الآية الكريمة بالآيتين السابقتين عليها .

حيث يقول عز وجل فى سورة الحج آية ٣٩-٤٠ « أذن للذين يقاتلون بأنهم

---

(١) الامام محمد عبده — المصدر السابق ص ١٥٧ .
— عبد القادر الجيلانى — الغنية ص ٣٥ .
— الشيخ ابراهيم الشهاوى — المصدر السابق ص ١١ .
(٢) الشيخ ابراهيم الشهاوى — المصدر السابق ص ١١ .
— تراجع الآيات ١١٣-١١٥ من سورة آل عمران وقد سبق ذكرها .
(٣) سورة الحج آية ٤١ .

ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير . الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوى عزيز »[1] .

المطلب الثانى

فى السنة النبوية

ذكر الفقهاء أحاديث كثيرة عن النبى صلى الله عليه وسلم توجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر منها[2] :

---

(١) سورة الحج آيه ٣٩ — ٤٠ .

(٢) ابن حزم — الفصل فى الملل والأهواء والنحل ج ٤ ص ١٧١-١٧٦ .

— الغزالى — إحياء علوم الدين ج٢ص٢٢٠ ومابعدها ؛ طبعة صبيح

— عبد القادر الجيلانى — الغنية ص ٣٥ — ٣٨ .

— القاضى عبد الجبار — شرح الأصول الخمسة ص ٧٤١ وما بعدها

— الماوردى — أدب الدنيا والدين ص ٥٦ — ٥٧ .

— أيس وفا — منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين ص١٥٥ وما بعدها .

— ابن تيمية — السياسة الشرعية ص ٤٠ .

— محمد يوسف موسى — الاسلام والحياة ص ٢٨٧ — ٢٨٨ .

— محمد أسد — منهاج الاسلام فى الحكم ص ١٤١ — ١٤٢، ١٤٦ .

— الشيخ ابراهيم الشهاوى — الحسبة فى الاسلام ص ١١ .

— ضياء الدين الريس — النظريات السياسية الاسلامية ص ٢٧٠ .

— السيوطى — الجامع الصغير ج ٢ ص ٥٠٣ ، ٢٥٠ ، ٣٤٤ ج ١ ص ٣١ ، ١٦١ .

١ ـــ من أمر بالمعروف ونهى عن المنكر فهو خليفة الله فى أرضه وخليفة رسوله وخليفة كتابه .

٢ ـــ ما أقر قوم المنكر بين أظهرهم الا عمهم الله بعذاب محتضر .

٣ ـــ مثل القائم فى حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة ، فصار بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها ، فكان الذين فى أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا : لو خرقنا فى نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا ، فان تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً ، وان أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً » .

٤ ـــ يا أيها الناس ان الله يقول لتأمرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر قبل أن تدعوا فلا يستجاب لكم .

٥ ـــ الذنب شؤم على غير فاعله ، إن عيره ابتلى به وإن اغتابه أثم وان رضى به شاركه .

٦ ـــ من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان :

٧ ـــ لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم ثم يدعوا خياركم فلا يستجاب لهم .

٨ ـــ ان الله لا يعذب الخاصة بذنوب العامة حتى يرى المنكر بين أظهرهم وهم قادرون على أن ينكروه فلا ينكرونه .

٩ ـــ وعن أبى إمامة الباهلى عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « كيف أنتم إذا طغى نساؤكم وفسق شبانكم وتركتم جهادكم ؟ قالوا : وان ذلك لكائن يارسول الله ، قال : نعم والذى نفسى بيده وأشد منه سيكون ، قالوا : وما أشد منه يارسول الله ؟ قال : كيف أنتم إذا لم تأمروا بمعروف وتنهوا عن منكر ؟

قالوا : وكائن ذلك يارسول الله ، قال : نعم والذى نفسى بيده وأشد منه سيكون
قالوا : وما أشد منه ؟ قال : كيف أنتم إذا رأيتم المعروف منكراً والمنكر
معروفاً ؟ قالوا : وكائن ذلك يارسول الله ؟ قال : نعم والذى نفسى بيده وأشد
منه سيكون قالوا : وما أشد منه ؟ قال : كيف أنتم إذا أمرتم بالمنكر ونهيتم عن
المعروف ، قالوا : وكائن ذلك يارسول الله قال : نعم والذى نفسى بيده وأشد
منه سيكون . . ؟

١٠ — ان أفضل الأعمال كلمة حق عند سلطان جائر .

١١ — أحب الجهاد إلى الله تعالى كلمة حق عند سلطان جائر .

١٢ — كما لام صلى الله عليه وسلم من يتقاعد عن أداء هذا الواجب وعاب عليهم ذلك بقوله : « بئس القوم لا يأمرون بالقسط ، وبئس القوم ، قوم لا يأمرون بالمعروف ولا ينهون عن المنكر » .

١٣ — وقد روى عن أبى بكر رضى الله عنه أنه قال فى خطبة خطبها : « أيها الناس إنكم تقرأون هذه الآية وتأولونها على خلاف تأويلها ، « يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم » ، وإنى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : ما من قوم عملوا بالمعاصى وفيهم من يقدر أن ينكر عليهم فلم يفعل إلا أن يوشك أن يعمهم الله بعذاب من عنده ،وقد سأل أبو ثعلبة الخشنى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن معنى هذه الآية فقال : يا أبا ثعلبة مر بالمعروف وانه عن المنكر ، فإذا رأيت شحا مطاعا وهوى متبعا ودنيا مؤثرة وإعجاب كل ذى رأى برأيه ، فعليك بنفسك ودع عنك العوام إن من ورائكم وقت كقطع الليل المظلم للمتمسك بمثل الذى أنتم عليه أجر خمسين منكم ، قيل : بل منهم يا رسول الله ، قال : لا ، بل منكم لأنكم تجدون على الخير أعوانا ولا يجدون عليه أعوانا » .

فهذه الآية تعنى - كما قرر بعض الفقهاء - أصلحوا أنفسكم لأداء الواجبات

وترك المعاصى ، وبالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، لا يضركم بعد النهى والامتثال لهذا الواجب عنادهم وإصرارهم .

١٤ — وقال أبو عبيدة ابن الجراح ، قلت يا رسول الله أى الشهداء أكرم على الله عز وجل ؟ قال : رجل قام إلى وال جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتله ، فإن لم يقتله ، فإن القلم لا يجرى عليه بعد ذلك وإن عاش ما عاش[1] .

المطلب الثالث

الإجماع

وقد أجمع الفقهاء على وجوب كفالة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ولم يخالف فى هذا الإجماع إلا فرقة الإمامية من الشيعة حيث يقررون بأن إقامة هذا الواجب يتوقف على ظهور المهدى المنتظر ، كما أن الأصم ربط بين وجوب إقامة هذا الواجب ووجود الإمام العدل ، حيث يرى أن هذا الواجب لا يتحتم إقامته والعمل على تحقيقه إلا إذا وجد الامام العدل ، وقد قرر الفقهاء أنه ليس من شأن مخالفة هؤلاء أن تطعن فى حجية النصوص التى أوجبت الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، كما أنه ليس من شأن هذه المخالفة أن تنال من حجية الإجماع وفى هذا الصدد يقول الغزالى : « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو القطب الأعظم فى الدين ، وهو المهم الذى ابتعث الله له النبيين أجمعين ، ولو طوى بساطه وأهمل عمله لتعطلت النبوة ، واضمحلت الديانة ، وعمت الفترة ،

---

(١) للمزيد من التفصيل فيما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . الغزالى — إحياء علوم الدين حـ ٢ ص ٢٧٠ طبعة صبيح وطبعة الشعب ص ١١٩٤ ـ الماوردى ـ أدب الدنيا والدين ص ٢٥٧ ـ أويس وفا ـ منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين ص ١٥٦ .

وفشت الضلالة ،وشاعت الجهالة ، واستشرى الفساد ، واتسع الخرق ، وخربت البلاد ، وهلك العباد » . ولا يعول القاضى عبد الجبار على رأى من يخالف فى إجماع الامة على هذا الواجب ، وجملة ما نقوله فى هذا الموضع أنه لاخلاف بين الامة فى وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلا ما يحكى عن شرذمة من الإمامية لايقع بهم ولا بكلامهم اعتداد[1] » . ويلاحظ أن ابن حزم يقرر أن هذا الواجب لاخلاف بين الامة الاسلامية فى وجوبه فى حين أن القاضى عبد الجبار والماوردى وأويس وفا يقررون ان الامامية خالفت فى وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر حيث يقولون بأن واجب الامر بالمعروف لا يجب إقامته ولا التعرض لإزالة المنكر حتى يظهر المهدى المنتظر وفى هذه الحالة يجب إقامة الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ويكون من يريد أن يمتثل لأمر الشارع فى هذه الحالة من أعوان المهدى وأنصاره ، كما يذكر الماوردى وأويس وفا رأياً للأصم مقتضاه أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يجب فقط فى حالة وجود الامام العادل ، وإذا ظهر هذا الامام فيجب الأمر

---

(١) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل جـ ٤ ص ١٧١ .
ابن تيمية : السياسة الشرعية ص ٤٠ .
الغزالى: إحياء علوم الدين جـ٢ ص٢٦٩ طبعة صبيح، ص٢١٠ المطبعة الميمنية.
القاضى عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ص ٧٤١ .
الماوردى - الأحكام السلطانية ص٢٤٠ - ابن حزم - الفصل جـ٤ ص١٧٠.
أبو يعلى — الأحكام السلطانية ص ٢٨٤ .
عبد القادر الجيلانى — الغنية ص ٣٥ .
الشيخ ابراهيم الشهاوى — الحسبة فى الاسلام ص ١٨ .
السيد سابق — عناصر القوة فى الاسلام ص ٤٩ — ٥٠ .
محمد سلام مدكور — القضاء فى الاسلام ص ١٤٧ ومابعدها .
محمد عطية الابراشى — روح الاسلام ص ١٥٥ .

بالمعروف والنهى عن المنكر معه[1] .

المطلب الرابع

كفالة هذا الواجب فى عهد الخلفاء الراشدين الأول

وإلى جانب النصوص التى أوجبت الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى القرآن والسنة ، والتى نستدل منها على تقرير الشريعة الاسلامية لسلطة الأمة فى الرقابة على أعمال السلطات الحاكمة ، فإن التطبيق العملى فى عهد الخلافة الراشدة قد كفل هذا الواجب .

فهذا أبو بكر رضى الله عنه يؤكد حق الأمة فى الرقابة عليه ومساءلته بصورة قاطعة وواضحة فيقول : « أيها الناس ، قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن رأيتمونى على حق فأعينونى ، وإن رأيتمونى على باطل فسددونى ، أطيعونى ما أطعت الله فيكم ، فإن عصيته فلا طاعة لى عليكم ، ويقول رضى الله عنه «إنما أنا متبع ولست بمبتدع ، فإن استقمت فتابعونى ، وإن زغت فقومونى »[2] .

---

(١) الجوينى — الارشاد ص ٣٦٨ .

(٢) ابن هشام — السيرة النبوية ج ٤ ص ٦١١ .

ابن سعد — الطبقات الكبرى — المجلد الثالث ص ١٨٢ — ١٨٣ .

السيوطى — تاريخ الخلفاء ص ٦٩ .

ابن قتيبة الدينورى الامامة والسياسة ج ١ ص ١٦

على عبد الواحد وافى — حقوق الإنسان فى الاسلام ص ١٢٨ .

أحمد هريدى — نظام الحكم فى الاسلام ص ١٣٢ .

محمد يوسف موسى — نظام الحكم فى الاسلام ص ١٣٧ .

عبد المتعال الصعيدى - السياسة الاسلامية فى عهد الخلفاء الراشدين ص ٣٥ .

حسن ابراهيم حسن وعلى ابراهيم حسن — النظم الاسلامية ص ٢٠ .

وكما نهج أبو بكر فى الاعتراف للأمة بسلطة الرقابة على الخليفة إذا حاد عن الحق ، أو خالف القانون الإسلامى ، كذلك نهج عمر ، فقد اعترف بحق الأمة فى ممارسة الرقابة عليه ، وفى هذا النطاق يروى عنه رضى الله عنه « ألا إن رأيتم فى اعوجاجا فقومونى ، وقد رد عليه أحد المسلمين قائلا له « والله لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا ، ويعقب عمر على ذلك بقوله : « الحمد لله الذى وجد فى المسلمين من يقوم عمر بحد السيف[1] . كما أن عمر يشجع الأمة فى ممارسة الرقابة على الحكام . فيقرر أن أحب الناس إليه من رفع إليه عيوبه[2] ، وقد قال له أحد المسلمين « اتق الله يا أمير المؤمنين » ، وحينما اعترض أحد الجالسين على مايقوله ذلك الرجل لأعظم وأعدل خليفة معترضا عليه قائلا : « أتقول لأمير المؤمنين إتق الله ؟ عندئذ نهر عمر هذا الرجل وقال له : نعم ما قال ، لا خير فيكم إذا لم تقولوها ، ولا خير فينا إذا لم نسمعها »[3] .

وكان عمر يعتبر نفسه كأى واحد من الرعية إلا أنه يختلف عنهم فى عظم

---

(١) أحمد هريدى — المصدر السابق ص ١٣٧ — ١٣٨ .
محمد عطية الأبراشى — روح الإسلام ص ١٥٥ — ١٦١ .
سليمان الطماوى — السلطات الثلاث ص ٢٨١ .
سليمان الطماوى — عمر بن الخطاب ص ٣٦٧ .
عباس العقاد — الديمقراطية فى الإسلام ص ٩٧ .
(٢) ابن سعد — الطبقات الكبرى ج ٢ ص ٢٩٣ .
والعبارة لنا ونقلها د. سعيد الحكيم على أنها عبارة عمر وتراجع رسالته المشار إليها ص ٢٨٢ .
(٣) محمد عبدالله السمان — الإسلام وجها لوجه ص٥٨٧ — أبو يوسف — الخراج ص ١٢ .

مسئوليته وأنه أكثرهم عبئاً[1] وإذا تكلم أحد الرعية معه فى مسألة من المسائل أو سلك عمر مسلكا توهم البعض مخالفته للشريعة فانه يفسح صدره لأى نقد أو محاسبة له من آحاد المسلمين .

ويرى أن عمر بن الخطاب جاءته برود من اليمن فوزعها بالتساوى على المسلمين وحصل كل واحد من المسلمين على بردية منها وأخذ عمر بنصيبه أيضا من هذه البرود كأى واحد من المسلمين ولما لبس عمر قميصه وصعد على المنبر يدعو الناس إلى الجهاد ويطلب منهم السمع والطاعة فقام إليه أحد المسلمين وقال : لا سمعاً ولا طاعة ، قال عمر : لم ذلك ؟ قال : لأنك استأثرت علينا ، قال عمر : بأى شىء استأثرت قال : إن الابراد اليمنية لما فرقتها حصل كل واحد من المسلمين على برد منها . وكذلك حصل لك والبرد الواحد لا يكفيك ثوباً ، ونراك قد فصلته قميصا تاما ، وأنت رجل طويل فلو لم تكن قد أخذت أكثر منه لما جاءك منه قميص ، فالتفت عمر إلى ابنه عبد الله وقال : يا عبد الله أجبه عن كلامه ، فقام عبد الله وقال : إن أمير المؤمنين عمر ، لما أراد تفصيل برد لم يكفه فناولته من بردى ما تممه به ، فقال الرجل : أما الآن فالسمع والطاعة[2] .

فالمسلمون قد مارسوا كل مظاهر الرقابة ولقد اعترف عثمان بنفسه بحق المسلمين فى ذلك ولولا تطلعات بنى أمية والوقوف ضد أى اتجاه يكون الهدف منه الاصلاح ، لأن ذلك كان من شأنه أن يبعدهم عن مكان الصدارة ويحطم

---

(1) ابن سعد — المصدر السابق ج ٣ ص ٢٧٦ ، ٢٧٩ .

(2) ابن طباطبا — الفخرى فى الآداب السلطانية ص ٣٠ .

محمد عطيه الأبراشى — روح الإسلام ص ١٥٤

محمود الغزاوى — مقتل عثمان بن عفان ص ٣٥ وما بعدها ، ص ١٠٧ .

تطلعاتهم إلى الاستيلاء على السلطة فى الدولة الإسلامية[1] ، لأعملت الرقابة الهدف منها ولتم الاصلاح الذى كان ينشده المسلمون .

وبعد مقتل عثمان وتولى على الخلافة من بعده فلا يوجد فى مسلك على رضى الله عنهما يؤدى إلى التشكك من إعمال قاعدة الرقابة على السلطات الحاكمة وظل المسلمون حتى بعد أن استولى بنو أمية على الحكم مستغلين واقعة استشهاد عثمان لتحقيق مآربهم الخاصة ، متخذين ما حدث ، ستارة لتشييد صرح مجدهم على أكتاف المسلمين[2] ، والمصلحة العامة للمجتمع الإسلامى .

وعلى الرغم من سيوف بنى أمية ، فإن ذلك لم يحل دون أن يقوم المسلمون بواجب الرقابة على السلطات الحاكمة ، ويبدو ذلك واضحا مما نقله إلينا حجة الإسلام الغزالى من حوار كثيرا ما كان يجرى بين خلفاء بنى أمية ، ومن بعدهم من خلفاء بنى العباس وبين فقهاء المسلمين ، لإرشاد وتنبيه هؤلاء الخلفاء على وجوب الامتثال لقواعد الشريعة والرجوع إلى حكم القانون الإسلامى[3] .

ولقد كان من نتيجة إعمال هذه الرقابة من علماء الأمة أن تعرض هؤلاء العلماء للقتل والتعذيب ولم يكن القتل إلا نتيجة ممارستهم لواجب الرقابة وما يفوهون به من أقوال ويمارسونه من واجبات حتمها عليهم الشارع[4] .

---

(1) Sayed Amir Ali, A short history of The saracens p. 55.

(٢) سيد أمير على — المصدر السابق ص ٥٥ .

(٣) الغزالى — إحياء علوم الدين جـ ٢ ص ٩٨ — ١٥٠ المطبعة الميمنية ص ١٢٩ — ١٣١ طبعة صبيح .

(٤) يراجع الغزالى فى التبر المسبوك — حيث يقول « وأكثر ما يكون غضب الولاة على من ذكرهم وطول لسانه عليهم فيسعون فى سفك دمه » — الريس — المصدر السابق ص ٣١٠ .

ولقد مارست الأمة الإسلامية الرقابة على الخليفة فى أوضح صورها فى عهد عثمان رضى الله عنه، ففى بداية الأمر تعرض الخليفة لموجة عارمة من النقد نتيجة افساح صدره لبنى أمية، الذين استغلوا شيخوخته وقلبوا الخلافة ملكا يمرحون فيه ويرتعون، وكان من نتيجة ذلك ثورة الرأى العام الاسلامى ضد الخليفة وتعرضه لنقد كبار رجال الصحابة من المهاجرين والأنصار كما تعرض لنقد عوام المسلمين، وكان من الممكن أن ينصلح الأمر وتعود إلى الخلافة سيرتها الطبيعية كما كانت فى عهد أبى بكر، وعمر، وفى بداية عهده، وطوال ست سنوات من خلافته، لولا مكيدة أخرى من مكائد بنى أمية، وهى: إستغلال مروان بن الحكم لختم الخلافة بكتابة خطاب إلى والى مصر عبد الله بن سعد بن أبى سرح يأمره فيه بمعاقبة الثائرين .. واستشهد عثمان نتيجة أوزار ارتكبها بنوا أمية وتحمل هو نتائجها ..
وإذا ما ألقينا نظرة فاحصة على مسلك عثمان إزاء ما وجه إليه من نقد قبل أن يتهور الثائرون ويقدموا على قتله فإننا نجد اعتراف عثمان الصريح بحق الأمة فى الرقابة وسلطتها فى محاسبته وهو ما يستبين من قوله عندما أخذ عليه المسلمون ما أخذوا: «فوالله أن أردت إلا الاصلاح ما استطعت أصبت أو أخطأت»، وقوله «إن وجدتم فى كتاب الله أن تضعوا رجلى فى قيود فضعوهما»، وقوله «إنى أتوب وأنزع، ولا أعود لشىء عابه المسلمون، فإذا نزلت من منبرى، فليأتنى أشرافكم فليرونى رأيهم، فوالله لئن ردنى الحق عبدا لأذلن ذل العبيد». كما قال للثائرين «ما أرانى فى شىء إن كنت استعمل من رضيتم وأعزل من كرهتم .. الأمر أمركم»[1].

= الغزالى — إحياء علوم الدين ج ٢ ص ٣٢٧ تحقيق الدكتور / بدوى طبانه، حيث يذكر الحوار الذى دار بين عمر وبين ضبه إبن محصن.
(١) ابن سعد — الطبقات الكبرى ج ٣ ص ٦٧، ٧٠.
على عبد الواحد وافى — حقوق الانسان فى الاسلام ص ١٢٨-١٢٩.

المبحث الثانى
شروط من يمارس الرقابة

فى حديثنا عن شروط من يمارس الرقابة نتكلم أولا فى الشروط التى قررها الفقه فيمن يمارس الرقابة الشعبية التى أوجبها الاسلام على أفراد الجماعة الاسلامية ، ثم نوضح كون هذا الالتزام يعد من قبيل الالتزامات المتبادلة أو الفروض الحتمية التى يجب أن تكفل من الحكام أو المحكومين على حد سواء وسوف نتناول كل مسألة من هذه المسائل فى مطلب خاص .

المطلب الاول
شروط من يمارس الرقابة

اشترط الفقهاء فى المحتسب عدة شروط مجملها :

١ ــ الاسلام : هذا الفرض من الفروض الدينية التى أوجبها الشارع على المسلم بهدف إعلاء شعائر الاسلام وتطبيق أحكامه وتجنب ما نهى عنه ومن ثم فلا يجوز لغير المسلم ، ممارسته لأنه لا يجوز وقد شرع هذا الواجب لاعلاء كلمة الاسلام والانتصار لأحكامه أن يكون غير المسلم وهو جاحد لأصل الدين وعدو له أن يكون من أهل هذا الواجب[1] . ومن هنا فلا يجوز لغير المسلم إتيان هذا الواجب .

٢ ــ البلوغ والعقل : يتحتم أن يتوفر فيمن يقوم بواجب الرقابة أن

(١) الغزالى ــ أحياء علوم الدين ج ٢ ص ٢٧٤ طبعة صبيح .
ــ عبد القادر الجيلانى ــ الغنية ص ٣٥ .
ــ الشيخ إبراهيم الشهاوى ــ الحسبة فى الاسلام ص ٣٤ .
ــ محمد سلام مدكور ــ القضاء فى الاسلام ص ١٤٩ .

يكون بالغاً عاقلا لأن غير البالغ أو العاقل لا يلزمهما أمر ولا نهى إلا أنه بالنسبة للصبي المميز وأن لم يكن مكلفا بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلا أنه يصح صدوره منه لأن إمكان الفعل وجواز وقوعه لايتوقف إلا على العقل، إلا أن الغزالى يشترط أن لا يلحق بالصبي ضرر نتيجة أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر[1] .

٣ ـ العدالة : أما شرط العدالة فهو مما اختلفت حوله وجهات نظر الفقهاء فالبعض يرى ضرورة أن يتوفر فيمن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر هذا الشرط ، ومن ثم يجب أن يكون المحتسب متنزها عما نهى عنه الشارع غير متلطخ به . وهو ما تدل عليه النصوص فى القرآن والسنة ، أما من حيث النصوص التى توجب ذلك فى القرآن كقوله عز وجل « أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون »[2]

وقوله عز وجل « يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون . كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون »[3] .

كما أن الغزالى وهو ممن لا يشترط هذا الشرط يقرر بأن من يشترط هذا ربما قال بأن « هداية الغير فرع للاهتداء ، وكذلك تقديم الغير فرع للاستقامة والاصطلاح زكاة عن نصاب الصلاح ، فمن ليس بصالح فى نفسه فكيف يصلح غيره ، ومتى يستقيم الظل والعود أعوج »[4] .

---

(١) الغزالى ـ المصدر السابق جـ ٢ ص ٢٧٤ طبعة صبيح .
ـ الشيخ إبراهيم الشهاوى ـ المصدر السابق ص ٤٣ ـ ٤٤ .
(٢) سورة البقرة آية ٤٤ .
(٣) سورة الصف آية ٢ ، ٣ .
(٤) الغزالى ـ أحياء علوم الدين جـ ٢ ص ٢٧٤ ـ ٢٧٥ طبعة صبيح .
ـ عبد القادر الجيلانى ـ الغنية ٣٦ ـ ٣٧ .

أما الاتجاه الثانى فيرى عدم اشتراط هذا الشرط ويقرر الغزالى بأن كل ماذكروه خيالات فالفاسق له الحق فى ممارسة هذا الواجب لأن حرمانه من هذا الحق وعدم تسويغ ممارسته من الفاسق يعنى أن من يمارسة لابد وأن يكون معصوما عن المعاصى ولو قيل ذلك فان هذا القول مخالف للاجماع الذى إنعقد على عدم العصمة فالصحابة غير معصومين ، كما أن الأنبياء قد اختلف فى عصمتهم، إلى جانب أن النصوص عامة توجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على الفاسق والعدل .

ويقرر الغزالى بأن الإجماع انعقد على وجوب الحسبة على كل مسلم[1] وقد ذهب إلى هذا الرأى أيضا بعض الفقهاء حيث يرون أنه لا يشترط فى المحتسب أن يكون كامل الحال ممتثلا لما يأمر مجتنبا عما ينهى عنه بل عليه الأمر وأن كان مخلا بما يأمر به وفى هذه الحالة يجب على المحتسب أمران :

الأول : أن يأمر نفسه ابتداء بالمعروف وينهاها عن إتيان المنكر .

الثانى : أن يأمر غيره وينهاه عن ذلك أيضا وإذا أخل بأحدهما فلا يستساغ القول باهدار الواجب الآخر ، ويظهر أن الجيلانى ممن يشترطون العدالة فى المحتسب،فبعد أن اشترط هذا الشرط يقرر « إلا أن شيوخنا ذكروا أن واجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب على الفاسق كوجوبه على العدل »[2].

---

(١) الغزالى ــ احياء علوم الدين ج ٢ ص ٢٧٥ ومن هذا الرأى حديثا الدكتور على حسنين - رسالته السابق الاشارة إليها ص ٣٠٠ وما بعدها ، والدكتور سعيد الحكيم رسالته السابق الاشارة إليها ص ٢٤٨ ومابعدها .

(٢) أويس وفا ــ منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين ص ١٥٩ .
ــ عبد القادر الجيلانى ــ الغنية ص ٣٧ .

ويرى البعض أن الاتجاه الثانى هو الاتجاه الصحيح ، وذلك لقوة أدلته ، وضعف أدلة الرأى الذى يشترط العدالة .

كما يذهب هذا الرأى إلى أن الأدلة التى استدل بها أصحاب الاتجاه الأول لاتصلح حجة فى عدم جواز قيام الفاسق بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وذلك لكون الآية الأولى « أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون » تنكر عليهم تركهم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ألا أنها لا تحول دون قيامهم به .

أما الآية الثانية « يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون ، كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون » فالمراد به الوعد الكاذب وليس المراد به أمر الغير وترك الفعل .

كذلك يذهب هذا الرأى فى تفسير الحديث « مررت ليلة أسرى بى . . . » من أن المراد من العذاب إنما على تركهم ما يأمرون به غيرهم وفعل ما يمنعون منه غيرهم لقبحه[1] .

ونحن لانسلم بالرأى الذى لايشترط العدالة فيمن يقوم بالحسبة ووجهة نظرنا فى الأخذ بالرأى الذى يشترط العدالة فيمن يقوم بهذا الواجب مايأتى :

---

(١) الشيخ ابراهيم الشهاوى — الحسبة فى الاسلام ص ٤٧ ولتفصيل هذا الرأى .

— الغزالى — احياء علوم الدين ج ٢ ص ٢٧٦ .

— ونص الحديث مررت ليلة أسرى بى بقوم تقرض شفاههم بمقاريض من نار فقلت من أنتم ؟ فقالوا : كنا نأمر بالخير ولانأتيه وننهى عن الشر ونأتيه ، وقد أحتج بهذا الحديث المشترطون لشرط العدالة .

أولا : أن الامام الغزالى اعترض على عدم منح هذا الحق للفاسق لأن المنع منه يؤدى إلى اشتراط العصمة فيمن يقوم بهذا الواجب ، ونرى أن ذلك غير صحيح ، فاشترط العدالة لايعنى مطلقا أن يكون الآمر بالمعروف الناهى عن المنكر معصوما عن الخطأ ، فالعصمة من الخطأ شيء ، واشتراط العدالة شيء آخر ، ولم يقل أحد من أصحاب الرأى الذى يشترط العدالة بضرورة أن يكون من يقوم بهذا الواجب معصوما من الخطأ .

ثانيا : أننا لو أجزنا منح هذا الحق للفاسق ليأمر غيره ممن هو كذلك ، بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فان هذا فيما نرى يؤدى إلى ضياع هذا الواجب كلية ، فاذا قام هذا الشخص بالأمر بمعروف هو لايؤديه أو بالنهى عن منكر هو متلطخ بفعله غير متنزه عنه ، فان كل منهما المحتسب والمحتسب عليه يكون له الحق — لو سلمنا بهذا الرأى — فى ممارسة تلك السلطة على الآخر وكل منهما يكون محتسبا ، ومحتسبا عليه فى آن واحد ، والواجب قبل أن يمارس كل منهما هذه السلطة على الغير ، أن يكف هو أولا عما نهى عنه الشارع وأن يمتثل لأوامره حتى يكون محلا للاقتداء به ، ليس معنى ذلك أننا نقول بأن المحتسب يجب أن يسلم من الخطأ كلية ، لأنه من المحال أن يكون كذلك ، فالناس بشر وكل بشر معرض للخطأ إلا أننا نقول كما قرر البعض أنه يجب أن يكون المحتسب متجنبا لما ينتهى عنه ، متنزها عن فعله حتى لا يكون للغير الحق فى ممارسة هذه السلطة عليه[1] .

ثالثاً : أن الاحتجاج بعموم النصوص لمنح الفاسق هذا الحق أو تلك السلطة على الغير لاينهض دليلا كافيا لتقرير ذلك ، ذلك أن هذا الواجب ككل الواجبات التى فرضتها الشريعة . له شروط وأركان ، ومن شروطه - فيما نرى -

---

(١) عبد القادر الجيلانى — الغنية ص ٣٦ .

أن يكون الشخص عدلا، فاذا توفرت فى القاعدة شروطها وأركانها فإنها تنطبق على كل من توفرت فيه بحيث يخرج من نطاق تطبيقها من لم تتوفر فيه هذه الشروط والأركان دون أن يكون ذلك مؤثراً على كون القاعدة عامة .

رابعا : أن هذا الواجب فيه معنى الولاية على الغير وكأى ولاية يشترط فيمن يقوم عليها أن يكون عدلا ، والفاسق فى رأى فقهاء الشافعية ومن تابعهم لا ولاية له فكيف يتسنى لنا منحه سلطة الولاية على الغير ؟ وهو نفسه محل لأن يمارس الغير عليه هذه السلطة وواقع تحت سلطته لتركه المعروف وارتكابه المنكر ، ولنتصور كيف يكون أثر أداء هذا الواجب من الفاسق لو أبحنا للظالم أن ينهى عن الظلم وللسارق أن ينهى عن السرقة وللمرتشى أن ينهى عن الرشوة لاشك أن من يكون كذلك لن يكون أداؤه لهذا الواجب محلا لسخرية واستهزاء من تنزه عن ذلك فحسب بل سيكون محلا لذلك عند مثيله فى هذه الأمور .

خامسا : كما أننا لا نقبل أن يقتصر تفسير النصوص التى إستدل بها المشترطون للعدالة على أنها تعنى أن العقاب كان نتيجة ترك المعروف واتيان المنكر دون أن تحول من قيامهم به لأنه كما سبق أن أكدنا لا نسلم مطلقا بأن يعطى الحق لمن لا يكفله ، والسلطة لمن هو واجب أن تمارس السلطة عليه ، وأن نجيز لشخص كفالة تطبيق القانون وهو الذى يخالف القانون وينتهكه .

سادسا : أن هذا الواجب وقد ربطه الشارع بالإيمان ، بل أنه ميزه بالتقديم على الإيمان لأهميته وضرورة كفالته فى الأمة ، وجعله من أوصاف المؤمنين الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله ، كما جعله الصفة المميزة لهذه الأمة عن غيرها من الأمم غير الاسلامية ومن ثم يحتم ذلك كله أن يكون من يمارس هذا الحق ممتثلا لما يأمر به الشارع متنزها عما ينهى عنه ، فالاسلام كل لا يتجزأ ، ولمن ينهى عن فعل فأولى به أن ينهى نفسه أولا ويكف عنه ، وقبل أن يأمر الغير فأولى أن يبدأ بأمر نفسه .

وقد يقول قائل كما قال الغزالى كيف يصير الواجب حراما بسبب ارتكاب حرام آخر[1] ، ويرد على ذلك بأننا لا نقول بأن الواجب أصبح حراما وإنما نقول أن كفالة هذا الواجب تقتضى أن يتوفر فى القائم به شروط محدودة فاذا توفرت فيه فيكون له سلطة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وإذا إنتفى شرط من الشروط كشرط العدالة فانه لايكون له ممارسة هذا الحق وتضاعف مسئوليته لأمرين :

الاول : ارتكابه هذه المنكرات وتركه ما أمر به الشارع .

الثانى : لكونه يأمر بمالا يفعل وينهى عن شيء هو غير متنزه عنه وتشديد المسئولية هنا لكونه يقف على حكم الشارع على أفعاله ويعلم تماما أنها مخالفة للشريعة .

الشرط الرابع : القدرة :

يشترط فيمن يقوم بالرقابة « الحسبة » أن تتحقق لديه الاستطاعة والقدرة لممارسة هذا الواجب على وجه لايؤدى إلى فساد عظيم فى نفسه أو ماله أو أهله[2] ، وقد بين الحديث الشريف نطاق القدرة البشرية على نحو يؤدى إلى كفالة هذا الواجب واستحالة خروجه عن نطاق القدرة البشرية .

فمن لايستطيع الانكار باليد فأمامه وسيلة تحقيق هذا الواجب بالانكار بالقول ، ومن لايكون فى استطاعته الانكار بالوسيلة الأخيرة فلا حسبه عليه باليد أو اللسان إذ يكون عاجزا عن تحقيقها بهما والعاجز غير مكلف بكفالة ما عجز عن تحقيقه إلا أنه تبقى أمامه وسيلة أخرى هى الانكار بالقلب[3]

---

(١) الغزالى — احياء علوم الدين ج ٢ ص ٢٧٦ طبعة صبيح .

(٢) عبد القادر الجيلانى — الغنية ص ٣٥ — الجوينى — الارشاد ص ٣٦٨

(٣) الغزالى — احياء علوم الدين ج ٢ ص ٣٨٠ — ٢٨٤ .

وهى دائما وأبدا تدخل فى نطاق الاستطاعة والقدرة البشرية لارتباطها بشعور ووجدان المكلف ولا مدخل لأى سلطة كانت على خلجات النفس وما يجول بالوجدان والضمير . . ولا يخطر ببال أحد أن الانكار بالقلب يعنى أن يقف المسلم موقفا سلبيا محضا يؤدى به إلى الاستكانة والضعف والإستسلام . . وإنما تفرض عليه هذه الوسيلة الأخيرة موقفا إيجابيا محددا تجاه السلطة العامة إذا ماأقدمت على مخالفة القانون ، وعجز عن الانكار باليد واللسان على النحو الذى سنبينه عند حديثنا عن الوسائل التى تتحقق بها الرقابة ونطاق هذا الواجب، وعلى ضوئها سنرى أن الانكار بالقلب وإن كان موقفا سلبيا إلا أن له مظاهره الايجابية التى قد تفوق فى آثارها وسيلتى الانكار باليد واللسان فى بعض الحالات على النحو الذى سنوضحه تفصيليا فى عرضنا لرأى حجة الإسلام « الغزالى » فى هذا الخصوص .

الشرط الخامس : شرط العلم :

وشرط العلم يختلف وجوبه بحسب ما إذا كان الفعل المخالف للقانون ظاهرا وواضحا فلا يحتاج الوقوف على مدى مخالفته للقانون إلى ضرورة توفر صفة المجتهد فيمن يقوم بأداء هذا الواجب ، أو كان من دقائق الأفعال ومما يتعلق بالاجتهاد فيحتاج الوقوف على مخالفته للقانون إلى توفر شرط الاجتهاد فيمن يقوم به .

فاذا كان الفعل من النوع الأول فإن حق إنكاره ومقاومته يكون لآحاد المسلمين وخواصهم ولا يتوقف ممارسته على أى شرط آخر سوى شرط الإسلام

= أويس وفا — منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين ص ١٦٠ — وما بعدها .

— الشيخ ابراهيم الشهاوى — الحسبة فى الاسلام ص ١١ .

— عبد القادر الجيلانى — الغنية ص ٣٥ — ٣٦ .

والبلوغ والعقل والعدالة والقدرة ، سواء أكان هذا الشخص إماما أو قاضيا أوفقيها أو واحدا من آحاد المسلمين[1] .

ومن ثم فإن هذا الحق من الحقوق الأساسية التى قررها الشارع لآحاد المسلمين بمقتضاه يكون لهم الحق فى الرقابة على أعمال السلطات العامة إذا ما انحرفت عن الطريق السوى أو حادت عن حكم القانون[2] .

أما إذا كان الفعل يقتضى الوقوف على مخالفته للقانون إلى توفر شرط الإجتهاد لكونه من دقائق الأفعال والأقوال فلا يكون للعامة الحق فى الرقابة والإنكار على هذه الأعمال[3] لأنهم قد ينكرون فعلا ، والأمر على خلاف ذلك ، بل هذا الحق يعطى فقط للفقهاء ، الذين يحيطون بالنصوص ومقاصد الشارع ، وهؤلاء أيضا سلطتهم فى الانكار تتوقف بحسب ما إذا كان الفعل قد أجمع على حكم محدد له أو كان هذا الحكم من المسائل الخلافية بين الفقهاء ، فاذا كان له حكم مقطوع به فى الشريعة وصدر الفعل مخالفا له فلهم الحق وعليهم الالتزام فى الرقابة والإنكار ، أما إذا كان حكم هذا الفعل من المسائل التى هى محل للاجتهاد بحيث يقبل الفعل أن يؤخذ بأكثر من وجهة نظر فانه لاسبيل إلى الإنكار فى هذه الحالة لأن الإنكار لايقع إلا فى معلوم على القطع[4] .

---

(1) الغزالى — احياء علوم الدين ج ٢ ص ٣٢٢ طبعة الحلبى تحقيق الدكتور بدوى طبانة .

— عبد القادر الجيلانى — الغنية ص ٣٥ — ٣٧ .

— أويس وفا — منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين ص ١٥٩ .

— الشيخ ابراهيم الشهاوى — الحسبة فى الاسلام ص ٤٤ .

(2) الشيخ محمد عبده — الاسلام والنصرانية ص ٦٢ .

(3) الجوينى — الارشاد ص ٣٦٨،٣٦٩ .

(4) الغزالى — احياء علوم الدين ج ٢ ص ٢٨٦،٢٨٧ .

أما إذا قام العلماء بإخطار الامة بما أقدمت عليه السلطات الحاكمة فان حق الإنكار والرقابة يكون من حقهم لعلمهم بحكم الشارع فيما خفى عليهم عن طريق المجتهدين - على النحو الذى وضحناه - أما قبل ذلك فلا يجوز لهم ممارسة هذا الحق وإنما هو للفقهاء والعلماء فقط[1] . وهو ما يؤدى إلى ضرورة أن توجد فى الدولة الاسلامية سلطة ، محددة تختص بالرقابة وكفالة حتمية الامتثال لقواعد القانون الاسلامى وأحكامه ، والشروط المتطلبة فى أعضاء هذه الهيئة هى الشروط المطلوبة فى أهل الحل والعقد[2] - إلى جانب أن الشارع يوجب أن يكون فى الدولة الاسلامية رأى عام قوى ومستنير .

الشرط السادس : الحصول على إذن سابق من السلطة العامة :

هذا الشرط من الشروط التى لم تتفق حولها الآراء فى الفقه الإسلامى ، فيذهب رأى إلى أنه لايجوز ممارسة هذا الواجب إلا إذا أذنت السلطات العامة بممارسته وحجة من قال بذلك أن إعمال هذا الحق يقتضى تقرير سلطة وولاية على المحكوم عليه ، ومن ثم لا يجوز أن يعطى هذا الحق أو يتقرر قيام المسلم بأداء هذا الالتزام إلا إذا فوضته السلطات العامة بذلك ، ومما يقتضى الحصول على إذن مسبق من السلطات العامة عدم جواز القيام بهذا الواجب من الكافر على المسلم مع كون الآمر بالمعروف والنهى عن المنكر حقا .

= — عبد القادر الجيلانى — الغنية ص ٣٥ .

— أويس وفا — منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين ص ١٥٩ .

(١) عبد القادر الجيلانى — الغنية ص ٣٧ .

(٢) إلا أن هذه الهيئة لايتسع نطاقها لتشمل غير العلماء فى الفقه الإسلامى كما هو الأمر فى أهل الحل والعقد وإنما تكون عضويتها قاصرة على الملمين بالقانون الاسلامى فقط .

وقد رد الغزالى على من اشترط هذا الشرط فهو بعد أن قرر أنه من الشروط الفاسدة ، لأنه من ناحية ، فإن النصوص فى القرآن أو السنة دلت على أن كل من رأى منكراً وسكت عن إنكاره فإنه يخل بواجب حتمت عليه النصوص إنكاره أينما رآه وكيفما رآه ، لذلك فإن القول بهذا الشرط تحكم لا أصل له من الشرع ، ومن ناحية أخرى فإن عدم جواز منح غير المسلم هذا الحق أو القيام بهذا الالتزام ترجع إلى أن غير المسلم لا يجوز له أن يمارس أى سلطة أو ولاية على المسلم .

إلى جانب أن المسلم يتمتع بهذا الحق ويجب عليه القيام بهذا الالتزام بصفته مسلماً فاستحق هذا الاعزاز من الشارع ومن الدين، لأنه من الواجبات الدينية وكأى واجب دينى يقتصر أداؤه على المؤمنين بالرسالة دون غيرهم لأن فيه تسلطا على المسلمين[1] .

كما أن الغزالى يقرر بأن الأمراء والسلاطين وغيرهم ممن يمارسون السلطات العامة ، يخضعون لهذا الواجب ، فكيف يرتبط أو يتوقف أداؤه بالحصول على اذنهم ، إذ لو قرر ذلك لما منح هذا الإذن أبداً من أمراء الظلم والجور لذلك فإننا نرى أن ما ذهب إليه الغزالى وغيره من الفقهاء بعدم توقف ممارسة هذا الحق على الحصول على إذن من السلطات العامة هو الرأى الصحيح فى هذا النطاق، ولا يتوقف ممارسته على أصحاب الولايات[2] ، وهو نفس ما قرره الجوينى

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين حـ ٢ ص ٢٧٦ — ٢٧٧ .
— الغزالى — مختصر احياء علوم الدين طبعة الحلبى سنة ١٣٧٣ هـ سنة ١٩٥٤م ص ١٣٢ — ١٣٣ ، ومطبوع بهامشه كتاب نزهه الناظرين فى الأخبار والآثار المروية عن الأنبياء والصالحين للشيخ تقى الدين إبن أبى المنى الشهير بالشيخ عبدالعزيز .

(٢) الغزالى — احياء علوم للدين جـ ٢ ص ٢٧٦ — ٢٧٧ . =

إذ يقول لا : « يختص بالأمر بالمعروف الولاة بل ذلك ثابت لآحاد الناس والدليل عليه الإجماع فإن غير الولاة من المسلمين في الصدر الأول كانوا يأمرون الولاة بالمعروف وينهونهم عن المنكر ... من غير تقاليد ولاية »[1] .

ولكون النصوص عامة تعطى هذا الحق لآحاد المسلمين مارس السلف الصالح من الفقهاء هذا الحق وقاموا به في مواجهة الخلفاء دون أن يتوقف ذلك على إذنهم . وسنورد هنا مثلا من الأمثلة التي ذكرها الفقهاء لتوضح كيف مارس السلف الصالح الرقابة على الحكام منها أنه روى عن المأمون أن رجلا محتسباً يمشي في الناس يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ولم يكن مأموراً من عنده بذلك فأمر بأن يدخل عليه فلما صار بين يديه قال له : أنه بلغني أنك قد رأيت نفسك أهلا للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من غير أن نأمرك وكان المأمون يقرأ كتابا فيه أسماء الله الحسنى فوقع منه تحت قدمه من حيث لم يشعر به فقال له المحتسب : ارفع قدمك عن أسماء الله الحسنى ثم قل ماشئت ، فلم يفهم المأمون مراده ، فقال : ماذا تقول ؟ حتى أعاد الرجل ثلاث مرات ولم يفهم المأمون ، فقال الرجل : إما رفعت أو أذنت لي أن أرفع ، فنظر المأمون تحت قدمه فرأى الكتاب فأخذه وقبله وخجل ثم عاد وقال : لم تأمر بالمعروف وقد جعل الله ذلك إلينا أهل البيت ونحن الذين قال الله فيهم « الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر » فقال الرجل: صدقت يا أمير المؤمنين ، أنت كما وصفت نفسك من السلطان والتمكن ، غير أنا

= الغزالي — مختصر احياء علوم الدين ص ١٣٢ .

— عبد القادر الجيلاني — الغنية ص ٣٥ .

— أويس وفا — منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين ص ١٥٩ .

— الشيخ ابراهيم الشهاوى — الحسبة في الاسلام ص ٤٨ .

(١) الجويني — الارشاد ص ٣٦٨ .

أعوانك وأولياؤك فيه ، ولا ينكر ذلك إلا من جهل كتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، قال الله تعالى : « والمؤمنون والمؤمنات بعض أولياء بعض يأمرون بالمعروف ... » وقال صلى الله عليه وسلم : « المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً » وقد مكنت فى الأرض وهذا كتاب الله وسنة رسوله، فان إنقدت لهما شكرت لمن أعانك لحرمتها ، وإن استكبرت عنهما ولم تنقد لما لزمك ، فان الذى أمرك وبيده عزلك وذلك قد شرط أنه لا يضيع أجر من أحسن عملا فقل الآن ما شئت ، فأعجب المأمون بكلامه وسر به وقال : مثلك يجوز له أن يأمر بالمعروف فامض على ما كنت عليه بأمرنا وعن رأينا ، فاستمر الرجل فى ذلك .

ويقرر الغزالى أن ذلك فيه دليل على الاستغناء عن الإذن[1] .

المطلب الثانى

الرقابة من قبيل الالتزامات المتبادلة بين الحكام والمحكومين

الرقابة التى يمارسها المسلمون بمقتضى واجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هى من قبيل الالتزامات المتبادلة بين الأمة من ناحية وبين حكامها من ناحية أخرى وكما يقرر الإمام محمد عبده بأنها « سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم ، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم[2] فالحكومة

---

(١) (الغزالى ـ المصدر السابق ص٢٧٧ ـ ٢٧٩) ، وللمزيد من التفصيل:
ـ القاسمى ـ الإمامة العظمى ص ٤٠ .
ـ الشيخ ابراهيم الشهاوى ـ الحسبة فى الإسلام ص ٤٨ ـ ٥٤ .

(٢) الامام محمد عبده ـ الإسلام والنصرانية ص ٦٦ ـ ٦٧ .
الامام محمد عبده ـ الإسلام بين العلم والمدنية ص ١٠٦ .

بمقتضى هذا الالتزام تأمر الرعية بالمعروف وتنهاهم عن المنكر ، والجماعة تأمر الحكام بالمعروف وتنهاهم عن المنكر ، كما تأمر أفرادها بالمعروف وتنهاهم عن المنكر ، كما أن هذا الحق يلتزم به الأفراد بينهم وبين بعضهم من ناحية ، وبينهم وبين السلطات الحاكمة من ناحية أخرى ، وبذلك يعم الخير الجماعة ويلتزم الجميع حكاما ومحكومين بما تقضى به الشريعة وبما تنهاهم عنه ، ويقضى على الفساد والمنكر ويتعاون الجميع على البر والتقوى بكفالتهم لهذا الواجب والتزامهم به[1] .

ذلك أن النفوس إذا رأت المنكر ولم تنكره وأهمل هذا الواجب فإن الفساد يصبح من قبيل القاعدة المقررة والعادة الجارية والمألوفة بين الناس وبمرور الزمن يعتاد الناس إتيان المنكر ، ويتغلب الباطل على الحق ، ويضيع الهدف الذى من أجله إنبعثت الأنبياء والرسل ، ولاضمحلت الديانة ، وفشت الضلالة ، وشاعت الجهالة واستشرى الفساد فى أوصال المجتمع ، واتسع خرق القانون ولانتهى الأمر إلى خراب البلاد ، وهو ما أدى إلى أن يقرر البعض أن رؤية المنكر دون الإقدام على إزالته ومقاومته يقوم مقام ارتكابه تلافيا للنتائج الوخيمة التى تترتب على عدم الانكار . ويقول أويس وفا : وأعلم أنه قد تقوم كثرة رؤية المنكرات مقام ارتكابها فى سلب نور التمييز والانكار لأن المنكرات إذا كثر على القلب ورودها وتكرر فى العين شهودها ، ذهبت عظمتها من القلوب شيئا فشيئا ، إلى أن يراها الإنسان ، ولا يخطر بباله أنها منكرات ولا يمر بفكره أنها معاص ، لما حدث من تكرارها من تألف القلوب بها ، ويروى أويس وفا قصة طريفة توضح خطورة إهمال هذا الواجب فيقول « وفى القوت لأبى طالب المكى عن بعضهم ، أنه مر يوما فى السوق ، فرأى بدعة فبال الدم من شدة إنكاره لها بقلبه ،وتغير مزاجه لرؤيتها ، فلما كان

---

(١) عبد القادر عودة — الإسلام وأوضاعنا القانونية ص ١٣ .

اليوم الثانى فرآها ، فبال دما صافيا ، فلما كان اليوم الثالث ، فرآها فبال المعتاد ، لأن حدة الإنكار التى أثرت فى بدنه ذلك الأثر ذهبت فعاد المزاج إلى حاله الأول وصارت البدعة كأنها مألوفة عنده معروفة لديه وهذا أمر مستقر لا يمكن جحوده[1] .

المطلب الثالث

من يمارس واجب الرقابة

قلنا فيما سبق أن هذا الواجب من الالتزامات المتبادلة بين الأمة من ناحية وبين حكامها من ناحية أخرى .

لذلك فإن من يمارس الرقابة يختلف باختلاف نوع المخالفة التى وقعت انتهاكا لنصوص القانون الإسلامى ، كما يختلف باختلاف مرتكب المخالفة التى نهى عنها الشارع بحسب ما إذا كانت السلطة العامة أو فرداً من الأفراد .

فإذا كانت هذه المخالفة ظاهرة لا تحتاج إلى اجتهاد ، وتوفر قدر من العلم لدى المسلم ، فإن هذه الرقابة تكون حقا وواجبا لكل مسلم[2] ، لأن الوقوف على المخالفة فى هذه الحالة يمكن أن يتوفر لكل مسلم بالغ عاقل — على النحو الذى وضحناه فى شروط من يمارس الرقابة — ولا يحتاج منه إلى اجتهاد معين ، كما لو كانت الجريمة سرقة أو زنا أو غصبا ، فهذا النوع من الجرائم لا يحتاج

---

(١) أويس وفا — منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين ص١٥٧ ، ١٥٨.
الغزالى — أحياء علوم الدين جـ ٢ ص ٢١٠ المطبعة اليمنية ص٣٦٩ طبعة صبيح .
الشيخ ابراهيم الشهاوى — الحسبة فى الإسلام ص ١١ — ١٣ .

(٢) الجوينى : الارشاد ص ٣٦٨ « .. فأما مالا حاجة فيه للاجتهاد فللعالم وغير العالم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » .

الوقوف على مدى مخالفته للقانون الإسلامي إلى توفر صفة الاجتهاد فيمن يمارس الرقابة ، ومن ثم يكون هذا الالتزام حقا وواجبا على كل مسلم سواء أكان من العوام أم الخواص من العلماء ، ومن ثم فلا يشترط أى شرط آخر سوى الإسلام والبلوغ والتكليف ، فهذا الحق من الحقوق الثابتة لآحاد المسلمين ، ولا يتوقف على أصحاب الولايات ومن يمارس السلطة العامة ، ولا يحتاج إلى إذن سابق من السلطة العامة كى يمارس المسلم هذا الواجب ، ذلك أن الخليفة وغيره من أعضاء السلطة العامة قد يقدمون على مخالفة القانون ، فثبت هذا الواجب فى حقهم ، ويجب إعمال الرقابة عليهم إلى جانب أن النصوص التى أوجبت هـــذا الالتزام جاءت عامة تعطى الحق للآحاد من المسلمين فى القيام بهذا الالتزام ، ومن هذه النصوص العامة فهم الفقهاء دخول السلاطين تحت نطاق هذا الالتزام ، وإمكان ممارسة هذا الحق عليهم ، ومن ثم لا يجوز القول بالحصول على إذن من السلطة العامة ، لأن هذا الشرط من الشروط الفاسدة[1] .

وكون الشارع يعطى هذا الحق لأفراد الأمة الإسلامية ، فان ذلك يؤكد حق الأمة الإسلامية فى تقرير مسئولية حكامها عن انتهاك القانون الإسلامى ، وأن الأمة الإسلامية تملك الحق فى محاسبة حكامها ، إلى جانب أن إيجاب هذا الالتزام على أفراد الأمة يوجب عليها ترتيباً على ذلك القيام بواجب الرقابة وعدم التهاون فيه ، كما يجب عليها أن تقوم بمناصحة الحكام وتوقيع ما يتناسب مـن عقوبة على من يخالف أحكام الشريعة عـلى النحو الذى سنوضحه

---

(١) أويس وفا : منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين ص ١٥٩ .
عبد القادر الجيلانى : الغنية ص ٢٦ — ٥٧ .
الغزالى : إحياء علوم الدين جـ ٢ ص ٢٧٤ — ٢٧٧ طبعة صبيح .
رشيد رضا : تفسير المنار جـ ٤ ص ٢٦ وينسب الشيخ رشيد رضا هذا الرأى إلى الامام محمد عبده أيضا .

عندما نبين قواعد المسئولية كضمانة ثالثة ضد انحراف السلطة العامة أو مخالفتها للقانون .

ويجب أن تمارس هذه الرقابة حتى ولو غلب الظن على عدم استجابة السلطات الحاكمة للالتزام بالقانون الإسلامي، ذلك أن ممارسة الرقابة فى هذه الحالة لها فوائدها وقيمتها ، فهى أولا تظهر شعائر الإسلام وتذكر الناس بحكم الشرع فيما تقدم عليه السلطات الحاكمة من أعمال مخالفة للقانون وإعلان دائم ومستمر على أن هذا العمل معيب ينطوى على عناصر إبطاله وانعدامه .

وثانياً : فان القيام بهذا الواجب يؤدى إلى العمل على قيام رأى عام قوى ، معارض لما تقدم عليه هذه السلطات من مخالفة للقانون فوق أن عدم القيام به يسهل انتهاك ومخالفة الأحكام الشرعية ، ويجعل الأعمال والتصرفات المخالفة للقانون فى حكم العادة الجارية بين الناس ، وبمضى الزمن ينسى حكم الشرع ، ويصير العمل المخالف للقانون قد اعتيد عليه وألفه الناس » ومن ثم يجب أعمال الرقابة حتى ولو غلب الظن على عدم استجابة المخالف للقانون للعدول عما وقع فيه ويشير الجيلانى إلى اتجاهين ، يقول الجيلانى : « وإذا غلب على ظنه — من يمارس الرقابة — عدم زوال المنكر وبقاؤه ، فهل يجب عليه الانكار أم لا ، روايتان عن الامام أحمد رحمه الله ، إحداهما : يجب لجواز أن يرتدع وينزجر ويرق قلبه ، ويلحقه التوفيق والهداية ، فيرجع عما هو عليه ، والظن لا يمنع من جواز إنكاره والرواية الأخرى لايجب عليه إنكاره حتى يغلب على ظنه زواله لأن القصد بالانكار زوال المنكر ، فاذا قوى فى الظن بقاؤه كان تركه أولى »[1] .

---

(١) عبد القادر الجيلانى : الغنية ص ٣٦ .

أما إذا كانت المخالفة مما يحتاج الوقوف على حكمها الشرعى إلى إعمال فكر ، وتوفرت صفة المجتهد فيمن يمارس الرقابة فلا يجوز الإنكار لعامة الناس ، وإنما يتكفل بهذا الواجب الخواص من العلماء لأنهم هم الذين يقفون على ما أمر به الشارع وما نهى عنه وعلى مقاصد الشريعة ، وهذا لا يتوفر للعامة ومن ثم فلا يجوز لهم ممارسة الإنكار والقيام بواجب الرقابة ، لأن العامة قد تعترض على فعل واهمة بأن هذا الفعل مخالف للقانون ، والحقيقة على خلاف ذلك ، أما إذا أخبر المجتهدون العامة بأن العمل الذى أقدمت عليه السلطات الحاكمة مخالف للقانون فى هذه الحالة يكون للعوام القيام بواجب الرقابة لوقوفهم على حكم الشارع عن طريق مجتهديها ، أما قبل ذلك لا يجوز ممارسة هذا الالتزام كما أن الأحكام الإجتهادية التى إختلف فيها الفقهاء ، فلا حسبة فيها ومن ثم فهى ليست محلا للرقابة(1) .

ومن ذلك العرض نخرج بنتيجتين هامتين :

النتيجة الأولى : ومحصلها أن الشريعة الإسلامية تتطلب أن يوجد رأى عام قوى مستنير يستطيع كفالة هذا الواجب فى الدولة الاسلامية ، ويعمل على تحقيقه وتتوفر له القدرة على مراقبة إلتزام الأفراد من ناحية والحكام من ناحية أخرى بالقانون الإسلامى ، فالمسلم الذى يترك هذا الواجب ولا يكفله عديم القيمة أو هو ميت الإحياء كما عبر عن ذلك البعض ولقد سئل حذيفة بن اليمان عن ميت الأحياء المقصود فى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : الذى لا ينكر المنكر لا بيده ولا بلسانه ولا بقلبه .

ويقول ابن تيمية وقيل لابن مسعود :من ميت الأحياء ؟ فقال الذى لا يعرف

---

(1) الغزالى أحياء علوم الدين ج ٢ ص ٢٨٦ .
— أويس وفا — منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين ص ١٥٩ .
— عبد القادر الجيلانى — الغنية ص ٣٦ .

معروفا ولا ينكر منكراً . وهذا هو المفتون الموصوف فى حديث حذيفة بن اليمان »[1] .

فالرقابة التى يمارسها كل مسلم تكون رأيا عاما تكون له الهيمنة على المثل العليا والقيم الفاضلة فى المجتمع وإذا تحقق ذلك فانه سيكون ضمانة من الضمانات الأكيدة التى تحفظ للمجتمع قيمه ومثله ويعتبر سياجا منيعا وقوة لها وزنها ضد أى انحراف أو مخالفة للقانون[2] .

النتيجة الثانية : أنه يجب أن توجد فى الدولة الإسلامية هيئة يكون عملها ممارسة الرقابة على أعمال السلطات الحاكمة وتتشكل هذه الهيئة من علماء الأمة وفقهائها لكى تنظر فى مشروعية الأعمال والتصرفات التى تقدم عليها السلطات الحاكمة وتنظر فى مدى مواءمتها للقانون الإسلامى وأصوله الشاملة وقواعده الكلية[3] .

وينبنى على هذا الأصل أن تنتدب الأمة من بينها جماعة أو هيئة (كالمجالس النيابية) يكون لها الحق فى الرقابة على أعمال الحاكمين ، وتسهر على حسن تنفيذ القوانين وتنه عن المنكر والمظالم وترشد إلى وجوب الخير والصلاح[4] .

أما إذا كانت المخالفة قد وقعت من أفراد الأمة الإسلامية كان واجب الرقابة وإزالة المخالفة يقع بداءة على السلطات العامة وحيث أن الخليفة هو الذى يهيمن على السلطة العامة فى الدولة الإسلامية فان مقتضيات مسئولية هذا الواجب

(١) أريس وفا ص ١٥٩ .
— ابن تيمية — السياسة الشرعية ص ٦٣ .
(٢) السيد سابق — عناصر القوة فى الاسلام ص ٥ .
(٣) رشيد رضا — تفسير المنار ج ٣ ص ١١ .
(٤) الريس — النظريات السياسية الإسلامية ص ٢٧٠ .

تقع على كاهله وذلك لكونه يستجمع وسائل القدرة والسيطرة ، وله وحده والسلطات التي يشرف عليها بممارسة حقوق السيادة والسلطان[1] ، كما يقع هذا الواجب أيضا على باقي أفراد الجماعة بمقتضى إلتزامهم به من قبل الشارع .

ولكون هذا الالتزام أوجبته النصوص بصفة عامة ومطلقة فاننا لا نسلم بالتسمية التي ذكرها بعض الفقهاء للتمييز بين المحتسب الذي يقوم بأداء هذا الالتزام بتكليف من السلطات العامة وهو ما أطلق عليه تسمية « والى الحسبة » وبين من يقوم بهذا الواجب من آحاد المسلمين وهو ما سماه البعض « محتسبا متطوعا »[2] فهذه التسمية لا نسلم بها ووجهة اعتراضنا على من قال بذلك ، أنه لا يجوز القول بوجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ثم نسمى من يقوم بأداء هذا الواجب متطوعا ، حقيقة أن هذا الواجب من الواجبات الكفائية ، الذى إذا قام به البعض سقط التكليف عن الباقين ، إلا أن ذلك لا يعنى أن نعتبر أداء هذا الواجب تطوعا ذلك أن النصوص دلت على وجوب هذا الأمر بصفة قطعية ومطلقة مثل غيره من الواجبات التي أوجبها الشارع على المكلفين كالصلاة والزكاة والحج فهذه الواجبات التي فرضها الشارع هي واجبات حتمية لا مجال للتخيير فيها بين أدائها أو عدم أدائها[3] فوق أن أداء المسلم للواجب الكفائي لا يعد تبرعا منه وإنما أداء لواجب مفروضا عليه إلى جانب أنه في بعض الحالات ينقلب الواجب من واجب كفائي إلى واجب عيني كما لو انحصرت شروط الحسبة في شخص واحد وتعين هو لكفالة هذا الواجب ، ومن ثم فان الوجوب يتحدد عليه بصفة شخصية كواجب عيني ، فهل يمكن أو يستساغ لنا أن نعتبر من

---

(1) الشيخ إبراهيم الشهاوى — الحسبة في الاسلام ص ٧٧ حيث يتبنى فضيلته هذا الرأى .

(٢) ابن تيمية السياسية الشرعية ص ٤٠ .

(٣) القاضى عبد الجبار — شرح الأصول الخمسة ص ٧٤٩ .

يقوم بأداء هذا الواجب فى هذه الحالة متطوعا. كما أننا نرى أن هذا الواجب فيما يتعلق بحده الأدنى « الانكار بالقلب » يعد من الواجبات العينية التى لا يجوز أن يتقاعد عنها أى مسلم ، وهو ما سنوضحه فى وسائل الرقابة .

ولعل من قال بذلك كان متأثراً بما انتهى إليه الماوردى وغيره من الفقهاء فى هذا الصدد حيث يميز الماوردى من يعين من قبل السلطة العامة للقيام بهذا الواجب فأطلق عليه « والى الحسبة » وبين غيره ممن يقوم بأداء هذا الواجب امتثالا لنصوص القانون الإسلامى والذى أطلق عليه « المحتسب المتطوع » .

ويميز الماوردى وأبو يعلى بين والى الحسبة وبين غيره ممن يقومون بهذا الواجب من تسعة أوجه :

١ — أنه فرض عين على والى الحسبة فى حين أنه من فروض الكفاية على غيره وهذه التفرقة ليست صحيحة على اطلاقها ، فقد يكون فرض كفاية على هذا الغير وقد يكون فرض عين على النحو الذى أشرنا إليه .

٢ — أن والى الحسبة متفرغ للقيام بهذا الالتزام ولا يجوز أن ينشغل بغيره من الأعمال فى حين أن هذا الواجب على غيره من نوافل عمله فيجوز أن يتشاغل عنه بغيره من الأعمال ، وهذا أيضا غير صحيح على اطلاقه ، فاعتبار هذا الواجب من النوافل ومن ثم يجوز تأديته من عدمه غير صحيح ، لأن هذا الالتزام كما يصرح ابن تيمية مثل سائر الواجبات الأخرى التى فرضها الشارع كالصلاة والزكاة ، وهذه الواجبات حتمها الشارع مع أن التفرغ لها غير واجب .

٣ — أن والى الحسبة نصب ليلجأ إليه الناس لطلب النصرة منه فيما وقع مخالفا للشرع أما المسلم العادى يمارس الحسبة فلم ينصب لذلك ، وهذا أيضا غير صحيح على اطلاقه فالمسلم يجب أن ينصر أخاه المسلم فيما وقع عليه من ظلم حتى ولو لم تطلب النصرة منه لأنه واجب كلفه به الشارع بقوله عز وجل « وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان » .

وسوف نرى أن الغزالى عندما بين درجات الحسبة قرر فى المرتبة الثامنة أنه إذا كان الواحد من المسلمين لا يقوى على إزالة المنكر بنفسه ويحتاج فى إزالته إلى أعوان يشهرون السلاح لإزالته فيجوز أن يجتمع هو وغيره لمناضلة الفاسق عن فسقه .

٤ — أن والى الحسبة يجب عليه إجابة من استعداه وليس غيره ممن يمارس الحسبة بمقتضى عدم النص على ذلك ، ونحن نرى خلاف ذلك فالمسلم له أن يستعد الغير حتى ولو كان من آحاد المسلمين ، إذا عجز عن إزالة المنكر بمفرده وطلب من الغير مساعدته فى ذلك فقد تعين هذا الواجب على الغير ويجب عليه الانكار فلا يتوقف الاستعداء على الوالى .

٥ — والى الحسبة يبحث عن المنكرات الظاهرة لكى ينكرها ، وما ترك من معروف ليطالب إقامته ، فى حين أن غيره ليس عليه بحث ولا فحص وهذه تفرقة وإن كانت تمثل قدرا من الصواب إلا أنها لا تمثل الصواب كله لأن والى الحسبة بما كفلته له السلطة العامة من وسائل يستطيع أن يصل إلى ذلك بسهولة فوق أنه مكلف بأداء هذا الواجب كمسلم عادى فقد تعينه الدولة للقيام بهذا الواجب فى حين أن المسلم العادى وإن لم يكن مكلفا ببحث أو فحص كما يقرر الماوردى إلا أن الأولى على المسلم وقد أوجبت عليه النصوص كفالة هذا الواجب وشددت اللوم على من يهمل فيه أو يتهاون فى أدائه فإن ذلك يقتضى منه أن يبحث عن المنكرات الظاهرة لكى يعمل على انكارها ويتفحص ما ترك من معروف لكى يعمل على إقامته .

٦ — أن والى الحسبة له أن يتخذ أعوانا لكفالة القيام بهذا الواجب وليس ذلك لغيره ممن يمارسون الحسبة بمقتضى النصوص « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » لأن هذا الفرض واجب على

آحاد المسلمين وعلى حكامها والأمة عيار على الحاكم إذا حاد عن تطبيق القانون كما يقرر البغدادى .

٧ ، ٨ — أما الفرق السابع وهو سلطة التعزير على المنكرات والثامن هو كون المحتسب يتقاضى مرتبا نظير تفرغه لهذه الوظيفة فنرى صحة التمييز بين والى الحسبة وغيره .

٩ — أما الفرق الأخير بين والى والحسبة وبين غيره ممن يتكفلون هذا الواجب وهو أن الوالى له حق الاجتهاد فيما تعلق بالعرف دون الشرع ، وليس لغيره الاجتهاد فيما يتعلق بالعرف ، ولا فى الشرع من باب أولى ، ونحن نرى أن هذا التمييز أيضا غير صحيح ، فإذا استقر عرف من الأعراف — والعرف كما هو مسلم لدى كثير من الفقهاء مصدرا للأحكام بشروط خاصة — وظهرت مخالفة لهذا العرف فلوالى الحسبة الاجتهاد فيما يقع مخالفا له كذلك الأمر بالنسبة لغيره[1] .

لذلك فإننا نرى أن معظم النتائج التى رتبها الماوردى وغيره من الفقهاء للتمييز بين والى الحسبة وغيره ممن يقومون بأداء هذا الواجب غير صحيحة .

ويرجع السبب فى وجود والى الحسبة إلى ما سبق أن قررناه من أن الحاكم يجب عليه كفالة هذا الواجب ، ولما كان الحاكم لا يستطيع أن يكفل كل الواجبات التى فرضها عليه الشارع بمفرده لأن هذا لو سلمنا به فسوف يؤدى إلى تعطيل

---

(١) الماوردى — الأحكام السلطانية ص ٢٤٠ .
— أبو يعلى الأحكام السطانية ص ٣٨٤ .
— الغزالى — أحياء علوم الدين ج ٢ الدين ص ٢٩٢ .
— البغدادى — أصول الدين ص ٢٨٨ .
— وقد تبنى الأستاذ محمد سلام مدكور رأى الماوردى — القضاء فى الاسلام ص ١٥٠ — ١٥١ .

الوظائف العامة فى الدولة وعدم أدائها على الوجه الأكمل وهو ما أدى إلى جعل الحسبة إحدى الولايات العامة فى الدولة الاسلامية وسمى من يقوم عليها — كما أشرنا بوالى الحسبة وهى وظيفة هامة إبتكرها الإسلام[1] ، وهى إحدى الولايات الدينية التى ترتبت على إيجاب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ولما كان هذا الواجب يتحتم إقامته ، فانه يمثل واجبا حتميا على الحاكم الاسلامى ، ولما كان الحاكم كما سبق أن أشرنا مثقل الأعباء فيتعين عليه أن يعين لذلك من يراه أهلا له ، ليقوم بكفالة هذا الواجب فى الدولة الإسلامية[2] .

وقد بين الفقهاء أحكام هذه الولاية[3] ولما كنا نبحث فى واجب الأمة وسلطتها فى الرقابة على الحكام فإن الشق الآخر من الحسبة وهو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر عن طريق السلطة العامة يمكن أن يأخذ فى التطبيق صورا عديدة .. كقضاء المظالم ، والقضاء الادارى ، وغيرها من الوسائل الشعبية والسياسية التى تحول دون مخالفة الدولة وسلطاتها العامة للقانون الاسلامى وتحول دون انحرافها .

---

(١) الريس — النظريات السياسية والإسلامية ص ٢٧٠ .

(٢) ابن خلدون — المقدمة ج ٢ ص ٥٧٦ .

— محمد سلام مدكور — القضاء فى الاسلام ص ١٤٧ .

(٣) الريس — المصدر السابق ص ٢٧٠ — ٢٧٧ .

ابن خلدون — المقدمة ج ٢ ص ٥٧٦ — ٥٧٧ .

— حسن ابراهيم حسن وعلى ابراهيم حسن — النظم الاسلامية ص ٢٩٧ — ٣٠٥ .

— الماوردى — الأحكام السلطانية ص ٢٤١ وما بعدها .

— أبو يعلى — الأحكام السلطانية ص ٢٨٥ — ٢٨٧ .

— محمد سلام مدكور — القضاء فى الاسلام ص ٢٥٢ — ٢٥٥ .

المبحث الأول

الوسائل التي تتحقق بها الرقابة

الرقابة كما أوجبتها النصوص التي تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر لا تنحصر في شكل أو صورة واحدة وإنما لها أشكالا وصيغا تمارس من خلالها ويرتبط الانتقال من صورة إلى أخرى بمدى استجابة المخالف للقانون للامتثال له . والكف عما وقع فيه من معاص ، كما يرتبط بالاستطاعة والقدرة البشرية . وقد حدد الإمام الغزالي صيغ وأشكال الرقابة وهي تبدأ بوسائل سلمية وتنتهي إذا لم تجد هذه الوسائل باستخدام وسائل العنف ومجمل ما ذهب إليه الإمام الغزالي في هذا الصدد ما يلي :

أولا : التعرف على جريان الفعل المخالف للقانون ، وهذ وضع طبيعي فقبل ممارسة الرقابة « الحسبة » يجب أن يقف المحتسب على أن الفعل مخالف للقانون ويجب أن يتم الوقوف على الفعل المخالف للقانون بالوسائل المشروعة .

ثانيا : تعريف مرتكب الفعل بأن ما يقدم عليه مخالفا للقانون لأنه قد يرتكبه وهو لا يدري أن ما يفعله غير مشروع ، ويجب أن يتم ذلك باللين من غير عنف لأن المخالف قد يكون جاهلا — كما أسلفنا — بحكم القانون ، فلا مبرر لاتخاذ وسائل العنف قبل بيان حكم الشرع وقد يقلع عن المخالفه ، بمجرد وقوفه على حكم الشارع في هذا الخصوص ، وقد بين النص الكريم ذلك بقوله عز وجل « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة »[1] ، فيجب أن يتم التعريف دون ايذاء ، لأن الايذاء منهي عنه ولا يجوز أن تزال المخالفة بمثلها .

ثالثا : فإذا تم تعريف المخالف للقانون ، بأن فعله ينهى عنه الشرع ، أو كان عالما هو بذلك . ورغم ذلك لم يقلع بعد تعريفه فيجب وعظه وتخويفه بسوء

---

(1) سورة النحل آية ١٢٥ .

عاقبة فعله وتوضيح الجزاءات التي رتبها الشارع على الفعل المخالف للقانون الاسلامى .

رابعا : فإذا ما بين له المحتسب ذلك ، ولم يكف المخالف عن المخالفة فيجب الانتقال إلى مرحلة أكثر إيجابية ، وهى التعنيف بالقول الحسن وذلك إذا ما عجز من يمارس الرقابة عن منعه من المخالفة باللطف ووجد إصرار المخالف على فعله واستهانته بالوعظ والتخويف ، كما يجب أن يكون التعنيف واللوم بحسب ما تدعو إليه الحاجة إلى إزالة المنكر .

خامسا : فاذا لم تجد هذه الوسيلة ينتقل من يمارس الرقابة إلى وسيلة أشد وهى مزاولة التغيير باليد . والتغيير باليد يجب أن لا يتحقق إلا إذا عجز من يمارس الرقابة عن تكليف المخالف بإزالة المنكر بنفسه ، فإذا ظهر من الشخص المخالف إمكان قيامه بنفسه بإزالة ما صدر منه مخالفا للقانون والاقلاع عنه فلا يجوز أن يفعل ذلك المحتسب . كما يجب أن تتحقق المواءمة بين الفعل المخالف للقانون وبين طريقة التغيير باليد التي يباشرها لأن زيادة الأذى فيه مستغنى عنه .

سادسا : التهديد والتخويف بإيقاع أذى أكبر على المخالف ، ويجب أن لا يهدد بوسيلة لا يجوز له القانون الاسلامى مباشرتها ، لأنه إذا كان يقصد إيقاع الأذى عن طريق هذه الوسيلة فهو ممنوع ولا يجوز ذلك ، وإذا كان القصد من ذلك مجرد التهديد فهو كذب ممنوع أيضا .

سابعا : إلحاق الأذى بشخص المخالف وهنا يجب التمييز بين ما إذا كان من يمارس الرقابة واحدا من المسلمين أو جماعة منهم فإذا كان واحدا فلا يجوز أن تكون وسيلة التغيير شهر السلاح ، إلا بشرط الضرورة والاقتصار على قدر الحاجة فى الدفع ، أما إذا كان الشخص لا يستطيع بمفرده أن يزيل المخالفة فتنتقل إلى المرحلة الأخيرة وهى الإزالة عن طريق الجماعة .

ثامناً : وهنا لا يستطيع أن يزيل الفرد المخالفة بمفرده ويحتاج فيها إلى الأعوان يشهرون السلاح ، والإمام الغزالى يجيز للجماعة أن تقدم على ذلك دون حاجة إلى اذن سابق من السلطات العامة ، لأن السلطات العامة نفسها قد تكون محلا للرقابة تخضع للحسبة وهو ما يؤدى إلى ممارسة الرقابة فى مواجهتها ولما كان الأمراء والسلاطين يدخلون فى نطاق الرقابة فلا تحتاج ممارستها إلى أذنهم[1] وهو ما قرره أيضا الإمام الجوينى حيث يقول فى الإرشاد « ويسوغ لآحاد الرعية ذلك مالم ينته الأمر إلا نصب قتال وشهر سلاح فإن انتهى الأمر إلى ذلك ربط الأمر بالسلطان فاستغنى به ، وإن جار وإلى الوقت وظهر ظلمه وغشمه . . فلأهل الحل والعقد التواطؤ على درئه ولو بشهر السلاح ونصب الحروب »[2] .

وإذا كان أداء هذا الواجب يرتبط بالاستطاعة البشرية فإن ذلك يؤدى الى عدم جواز ترك الواجب مطلقا[3] ، فمن لا يستطع الانكار باليد ، فقد رسم

---

(١) الغزالى — احياء علوم الدين ج ٢ ص ٢٨٩ — ٢٩٢ ص ٢٧٧ .
— يرى البعض أن حق الأمة فى ممارسة الرقابة على الحاكم بالتغيير باليد محل نظر ، ويتهمنا بأننا تابعنا الامام الغزالى من غير التفات إلى هذا القيد (د. على حسنين المصدر السابق ص ٥٢١) وهو رأى ينم عن عدم فهم ما انتهينا إليه لأننا نرى أن هذه الوسائل تخضع لها الجميع الحاكم والمحكوم ... بشرط القدرة على التغيير حسبما اوضحنا " . فاذا توفر للامة القدرة على التغير .. ولو بالإزالة بالقوة فلها الحق وعليها الالتزام بأداء هذا الواجب . . ولو أن صاحب الرأى قد استوعب ما إنتهينا إليه . . لوصل إلى هذه النتيجة .

(٢) الارشاد ص ٣٧٠ .

(٣) عبد القادر الجيلانى — الغنية ص ٢٧ .

له الشارع طريقاً آخر هو الإنكار باللسان ، ومن لايستطيع أن ينكر بلسانه فأمامه طريق آخر وهو الإنكار بالقلب ، ولايستطيع أحد أن يدعى أن الإنكار بالقلب يمكن أن يخرج عن نطاق الاستطاعة البشرية .

فالمسلم لايكتفى عندما تتعين وسيلة الانكار بالقلب بأن يتخذ موقفا سلبيا يخلو من أى مضمون أو قيمة تترتب عليه ، بل يجعل للانكار بالقلب قيمة قد تفوق فى دلالاتها وفى مقاومتها للظلم والطغيان والخروج على القانون الاسلامى الإنكار باليد أو اللسان ويجعل من هذه الوسيلة من وسائل الإنكار صورة من صور الرقابة الفعالة ضد انتهاك القانون أو الانحراف عن مقاصد الشارع[1] .

فهذه الوسيلة كما يقرر الغزالى[2] تفرض على المسلم عدم الدخول على الحكام لأنه مذموم جدا فى الشرع ، وقد نهى الشارع بنصوص توجب جزاءات مشددة منها قوله صلى الله عليه وسلم عندما وصف الأمراء الظلمة فقال : « فمن نابذهم

---

(١) ماقررناه هنا نقله عنا د. سعيد الحكيم دون أن يشير لنا تراجع رسالته ص ٢٦٤ — ٢٧٠ .

(٢) وقد إلتبس على البعض نتيجة قولنا بأن هذا الواجب لايخرج عن عن الاستطاعة البشرية إذا ماتعين الإنكار بالقلب وكون هذا الواجب من الواجبات الكفائيه لأن الشق الأول من العبارة يجعل الوجوب عينيا ومن ثم فإننا كما يدى صاحب هذا الرأى لم نحدد صفة الوجوب لهذا الأمر ونرد على ذلك بأن صاحب هذا الرأى فهم مانراه بطريقة سطحية وأسلوب غير دقيق فقولنا أن هذا الواجب لا يخرج عن الاستطاعة البشرية فهذا شأن سائر الواجبات فى الشريعة الاسلامية .. لأن الشرع لايكلف بمالايطاق. سواء كانت عينية أو كفائية فهى جميعا فى حدود الاستطاعة .. (د. على حسنين ـ المصدر السابق ص ٢٦٤).

نجا ومن اعتزلهم سلم أو كاد أن يسلم ، ومن وقع فى دنياهم فهو منهم ، وقوله « أبغض القراء إلى الله تعالى الذين يزورون الأمراء ، ونهى الشارع عن مخالطة الحكام الظلمة والمعاملة معهم لأن أقل ما يمكن أن يترتب على هذه المخالطة هى أنها تؤنس وحشة الظالم وتسهل له سبيل البغى ، فالقرب ممن لم يؤدوا حقا من الحكام والأمراء ، ولم يتركوا باطلا ، إنما تجعل من يدنو منه قطبا تدور عليه رحى ظلمهم ، وجسرا يعبرون عليه إلى بلائهم وطغيانهم ، وسلما يصعدون عليه إلى ضلالتهم ، وطريقا يوهمون به الغير أنهم يتمتعون بشعبية ويستندون إلى رضاء الأمة ، فيؤدى ذلك إلى بث الشك فى قلوب العامة والعلماء ، كما يؤدى إلى الإيهام بأن الحاكم الظالم محل رضاء الأمة . فمخالطة خلفاء الظلم والجور تؤدى إلى الفتن والفساد لهذا لا يجب الدخول عليهم أو المعاملة معهم ولهذا يقرر الغزالى بأن الداخل على الحاكم الظالم يعصى الله بفعله ، أو بسكوته ، أو بقوله أو باعتقاده . فمن حيث كونه يعصى الله بفعله ، وفقد يقتضى الدخول عليهم المرور فى أرض غصبها الإمام الظالم ، وقد يقتضى ذلك أن يبالغ فى احترامه بسبب ما يمارسه من سلطته التى هى آلة للظلم والاستبداد ، وفى هذا كله مخالفة لما يقضى به الشارع ، لأن التواضع للظالم معصية ، وإذا دعت الضرورة إلى الدخول عليهم فقد حدث خلاف بين الفقهاء فى رد السلام على الحاكم الظالم ، ويعبر الغزالى عن ذلك بقوله : فأما السكوت عن رد الجواب ففيه نظر لأن ذلك واجب فلا ينبغى أن يسقط بالظلم » .

أما العصيان بالسكوت : لأن الدخول عليهم سيترتب عليه رؤية بعض المسائل المخالفة للقانون فى مجالسهم ، وكل من رأى سيئة وسكت عنها فهو شريك فى تلك السيئة ، وسوف لا يقتصر الأمر على مجرد الرؤية ، فقد يسمع فى مجالسهم ما يعد فحشاً وكذباً وشتما وإيذاء ، والسكوت على جميع ذلك حرام .

ويرد الغزالى على اعتراض قد يثور فى الذهن مؤداه أن السكوت هنا قد

تقتضيه الضرورة لأن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر قد يترتب عليه وقوع ضرر بالمحتسب وهنا يقرر الغزالى « بأن من علم فسادا فى موضع وعلم أنه لا يقدر على إزالته فلا يجوز له أن يحضر فى ذلك الموضع » .

أما العصيان بالقول فقد يقتضى الدخول عليهم الدعاء لهم أو الثناء عليهم أو تصديق الحاكم فيما يقول من باطل سواء أكان تصديقا بالقول أو الإشارة وكل هذه الأمور غير جائزة للنصوص الواردة فيها ومنها قوله صلى الله عليه وسلم « من دعا لظالم بالبقاء فقد أحب أن يعصى الله فى أرضه .. » وقوله أن الله ليغضب إذا مدح الفاسق » وقوله « من اكرم فاسقا فقد أعان على هدم الإسلام».

أما العصيان بالاعتقاد فقد يظهر المسلم عند الدخول على أمراء الجور والظلم التشوق إلى رؤياهم وحب مجالستهم وطول بقائهم فإن كان ذلك حقيقة فقد عصى الله لأن الواجب عليه أن يبغضه ويمقته فالبغض فى الله واجب ، ومحب المعصية والراضى بها عاص ، ومن أحب ظالما فإن أحبه لظلمه فهو شريك له ، وإن أحبه لسبب آخر فهو مخالف لكونه لم يمقته لظلمه ، أما إذا كان يظهر الحب والتشوق إليه فإن ذلك كذب ونفاق وهو غير جائز ، وحتى لم تنزه المسلم عن كل هذه الأمور وسلم منها فإن الدخول عليهم لا يسلم من فساد يتطرق إلى قلبه لكونه ينظر إلى توسعه فى النعمة ويزدرى نعم الله عليه .

وينتهى الغزالى بالنسبة إلى مخالطة الحاكم الظالم والدخول عليه إلى عدم جواز ذلك إلا فى موضعين :

الأول : أن يكون هناك أمر إلزامى من جهة الحاكم وأيقن من استدعى إلى أن الامتناع سيترتب عليه مضار أو فتنة تؤثر على المصالح العامة للأمة الإسلامية ففى هذه الحالة يجوز الدخول عليهم لا طاعة لهم بل مراعاة للمصلحة العامة للمسلمين.

الثانى : أن يكون القصد من الدخول دفع الظلم الواقع منهم سواء أكان هذا الظلم قد وقع فى نفس الداخل أو على غيره وفى هذه الحالة فإن الدخول على الحاكم سببه ممارسة هذا الالتزام ، ويروى الغزالى كيف كان السلف الصالح إذا حتمت الضرورة أن يدخلوا على السلطان من قيامهم بواجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مهما أدى ذلك من ضرر عليهم منها أن طاوس حين أدخل على هشام بن عبد الملك فلم يسلم عليه بأمرة المؤمنين ولما سأله هشام عن سبب ذلك قال له « فليس كل الناس راضين بإمرتك فكرهت أن أكذب عليك » كما قال له حين طلب أن يعظه « سمعت من أمير المؤمنين «على» « أن فى جهنم حيات كالتلال وعقارب كالبغال تلدغ كل أمير لا يعدل فى رعيته » . كما أن سفيان الثورى حينما أدخل على أبى جعفر المنصور قال له « أتق الله فقد ملأت الأرض ظلما وجوراً » .

ويروى الغزالى أيضاً ما قاله أبو مسلم الخولانى لمعاوية حينما أدخل عليه وكان معاوية قد حبس العطاء فقال له «يامعاوية أنه ليس من كدك ولا من كد أبوك ولا من كد أمك » .

ويروى الامام الشافعى — رضى الله عنه — قصة أبى ذئيب مع أبى جعفر المنصور حين سأله عن رأيه فقال له « أشهد أنك أخذت هذا المال من غير حقه فجعلته فى غير أهله وأشهد أن الظلم ببابك فاش » .

كما يقص الغزالى قصة حطيط الزيات حين أدخل على الحجاج فسأله — الحجاج — عن رأيه فيه فقال له « إنك من أعداء الله فى الأرض تنتهك المحارم وتقتل بالظنة » فقال له : فيما تقول فى أمير المؤمنين . فرد عليه « أقول أنه أعظم جرما منك وإنما أنت خطيئة من خطاياه » وكان نتيجة ما قاله حطيت التعذيب حتى الموت لهذا فاننا نجد الغزالى يعقب على هذه الروايات بقوله « فكهذا كانوا يدخلون على السلاطين إذا ألزموا وكانوا يغررون بأرواحهم للانتقام

لله من ظلمهم[1] .

هذا فى حالة الدخول على الحاكم الظالم ، فاذا حدث العكس ودخل الحاكم على المسلم فان واجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يقتضى إذا سلم الحاكم فيردالسلام وعلى قدر ما يظهر الحاكم منسلوك يرد عليه ، فالاكرام بالاكرام والجواب بالسلام ، ويجب أن ينصحه ويوقفه على أنه يخالف الشريعة ويبين له الجزاءات المترتبة على فعله ويخوفه فيما يرتكبه من معاص ويرشده إلى طريق المصلحة وفى النهاية فان الامام الغزالى يفضل اعتزال حكام الظلم والجور وعدم مخالطتهم إذ لاسلامة إلا فيه .

وفى نطاق المعاملات التى يجريها المسلم مع السلطات العامة المخالفة للقانون يقرر الإمام الغزالى أنه إذا وزع الحاكم الظالم مالا وعرف المسلم صاحبه ، فلا يجوز قبول هذا المال ، وإذا لم يقف على صاحبه فإنه يتصدق به على الفقراء والمساكين ، ومن الفقهاء من لم يجز أخذ المال من السلطان ، حتى فى حالة ما إذا جهل مالك هذا المال ، إلا أن الغزالى يختار أن يؤخذ هذا المال إذا ضمن المسلم تحقق ثلاث أمور :

الأول: أن لايعتقد السلطانأن فى أخذ المال تسويغا من آخذه لمصدره لأنه إذا لم يكن يعتقد تحقق ذلك لما كان قد أخذ هذا المال ، فإذا اعتقد السلطان ذلك فلا يحل للمسلم قبول هذا المال من الحاكم ، لأن ذلك يؤدى إلى إجتراء الحاكم على أخذا المال ظلما من الناس .

الثانى : أنلايعتقد العلماء وغيرهم من العامة أنفى أخذ المال تسويغ لمشروعية مصدره ، ويستدلون بأخذ العلماء المال منه فيقبلونه من الحاكم ولا يوزعونه على الفقراء والمساكين ، كما إستدل البعض من أخذ الإمام الشافعى المال من

---

(1) الغزالى — احياء علوم الدين ج ٢ ص ١٤٠ . وما بعدها .

بعض الأمراء الظلمة ، ويغفلون عن أنه أخذه ليوزعه على الفقراء ، فالمقتدى والمتشبه يجب أن يحترز غاية الاحتراز حتى لا يكون فعله سبب فى ضلال الغير .

الثالث : أن يؤدى أخذ المال منه ، وإن كان بنية توزيعه إلى حب الحاكم الظالم والثناء عليه لما منحه إياه من مال ، فهذا كما يقرر الغزالى السم القاتل والداء الدفين .

والمعاملة بالشراء والبيع وغير ذلك من أنواع التصرفات مع هؤلاء الولاة يجب أن يتجنبها المسلم ، ذلك لأن أكثر أموال هؤلاء الولاة من مصدر غير مشروع ، كما أن الأسواق التى بنوها من مال حرام لا يجوز مزاولة التجارة فيها أو سكناها ، إلى جانب أن معاملة قضاتهم وعمالهم وسائر من يفرضونه فى ممارسة السلطة حرام كمعاملتهم ، والمواضع التى بنوها كالرباطات والقناطر والمساجد والسقايات يجب أن يحتاط المسلم فى استعمالها وينظر .. فإذا تأكد أنها بنيت من مال أخذ ظلما وجورا ، فلا يجوز استعمال هذه المرافق العامة ، كما أنه إذا غصب الحاكم أرضا وخصصها شارعاً ليمر فيه الناس ، فلا يجوز للمسلم أن يسير فى هذا الشارع[1] .

من هنا نرى أن ما انتهى إليه الإمام الغزالى يجعل هذه الوسيلة من وسائل الإنكار ، وإن كانت تبدو فى صورة سلبية محضة ، إلا أنها فى الحقيقة لها مظاهرها الإيجابية التى تحتم على المسلم سلوكا معيناً وموقفاً محدداً إزاء السلطة العامة التى تخالف القانون الإسلامى ، مما يعطى لهذا الموقف كل مظاهره الإيجابية . وإذا ما التزم المسلمون جميعاً بهذا الموقف وهو أدنى مراتب الإنكار - كما أشرنا - فإنه ستترتب عليه آثار فى غاية الخطورة بين الأمة من ناحية ، وبين حكامها

---

(١) للمزيد من التفصيل فى هذا الموضوع :
الغزالى : إحياء علوم الدين جـ ٢ ص ١٢٥ — ١٣٣ طبعة صبيح ، ص ٩٧ — ١٠٥ المطبعة الميمنية .

من ناحية أخرى ، إذ ستجد السلطة العامة نفسها فى عزلة تامة إلا من بطانتها التى تسير معها فى غيها ، ولا يجد الحكام من يتعاون معهم أو يقبل ولايتهم ، أو يستجيب لتعليماتهم وأوامرهم ، وستجد السلطة العامة نفسها فى النهاية فى موقف صعب ومأزق خطير قد يضطرها فى النهاية إلى الامتثال لقواعد القانون والاقلاع عن انتهاكه والاعتداء عليه .

المبحث الثالث

الآثار القانونية المترتبة على إعمال الرقابة :

إذا مورست الرقابة على أعمال السلطات العامة المخالفة للقانون سواء أكان من يمارس هذه الرقابة هو الشعب بمقتضى السلطة التى خولها له الشارع بمنحه واجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، أو كان الذى يمارس هذه الرقابة فقهاء الأمة وعلماؤها فلا يخلو الأمر من أحد فرضين :

الأول : ويتمثل هذا الفرض فى استجابة السلطات الحاكمة وعلى رأسها الخليفة لحكم القانون ، وذلك بالكف عما أقدمت عليه ، وهذا الفرض هو أمثل النتائج التى يمكن أن تترتب على إعمال الرقابة(1) ، وغالباً ما يتحقق فى حالة الإقدام على مخالفة القانون الاسلامى عن جهل بأحكامه ، فلا يكون هناك قصد فى الاقدام على هذه المخالفة ، ومن ثم سرعان ما تستجيب السلطات العامة إلى الرجوع إلى حكم القانون بمقتضى تنبيهها من العامة أو من الخواص كالعلماء والفقهاء ومن ثم تبقى السلطة واجبة الطاعة .

إلا أن الرجوع إلى حكم القانون والكف عن المخالفات ليس معناه إنتفاء مسئولية السلطات العامة عن الاضرار التى يمكن أن تترتب على هذه المخالفات. ذلك أن الرجوع إلى حكم القانون يقتضى إزالة كافة الاضرار التى لحقت بالأفراد

---

(1) أويس وفا — منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين ص ١٦٣ .

نتيجة اهمال هذه السلطة ، ويقرر الفاسى أن الطاعة إنما تكون فيما وافق الشرع أما فى غير ذلك فلا سمع ولا طاعة ، ويروى عن ابن حجر قول بعض التابعين لبعض الأمراء من بنى أمية لما قال له: أليس أمركم أن تطيعونى فى قوله : «وأولى الامر منكم» فقال له : أليس قد نزعت عنكم الطاعة إذا خالفتم الحق بقوله تعالى: «فإن تنازعتم فى شىء .. الآية» .

ويقرر الفاسى أن الشارع أعاد الفعل فى قوله «الرسول» إشارة إلى استقلال الرسول بالطاعة ولم يعده فى «أولى الأمر» إشارة إلى أنه يوجد بينهم من لا تجب طاعته ثم بين ذلك فى قوله : «فان تنازعتم فى شىء» كأنه قيل فان لم يعملوا بالحق فلا تطيعوهم وردوا ما تخالفتم فيه إلى حكم الله والرسول .

ويقول : «لما أمر الله سبحانه وتعالى الولاة بأداء الأمانات إلى أهلها وأن يحكموا بالعدل أمر الناس أن يطيعوهم وينزلوا على قضاياهم ، والمراد بأولى الأمر منكم أمراء الحق ، لأن أمراء الجور ، الله ورسوله بريئان منهم فلا يعطفون على الله رسوله فى وجوب الطاعة لهم ، وإنما يجمع بين الله ورسوله والأمراء الموافقين لهما فى إيثار العدل واختيار الحق والأمر بهما والنهى عن أضدادهما» .
وقد ذكر الزمخشرى القصة التى ذكرها الإمام الفاسى[1] .

الثانى : ويتمثل هذا الفرض فى عدم استجابة الخليفة والسلطات العامة التى يمثلها إلى إعمال الرقابة ، وهذا الفرض يؤدى إلى نتائج خطيرة فى علاقة الأمة بالخليفة ومن هذه النتائج :

١ — سقوط حق الطاعة الذى حتمته النصوص على الرعية ، لأن طاعة

---

(١) الفاسى — الامامة العظمى ص ٤١
— الزمخشرى — الكشاف ج١ ص ٥٣٥ .
— محمد بن الحسن — شرح السرخسى السير الكبير ج ١ ص ١١٢ ، ١١٣ ١١٤ ج ٢ ص ٢٧٦ .

الحكام مرتبطة وجودا وعدما بطاعتهم لله ورسوله ، ولا يتحقق ذلك إلا بالامتثال للنصوص الموجودة فى الكتاب والسنة وغيرهما من مصادر المشروعية ، أما فيما يخالف ذلك فالرد والانكار[1] .

٢ — تقرير مسئولية الخليفة وغيره من الحكام عن النتائج المترتبة على مخالفة القانون الاسلامى والمسئولية هنا تشمل المسئولية السياسية والمسئولية الجنائية لأن الفقه الاسلامى لا يعترف مطلقا بأن شخصا ما يكون فى منأى عن المسئولية وقد تقتضى هذه المسئولية إلغاء القرار والتعويض عنه كما تقتضى تأديب مصدر القرار المخالف للقانون[2] .

٣ — حق الأمة الاسلامية فى عزل المخالف نتيجة مخالفته القانون الاسلامى وعدم الاقلاع عن ذلك بعد إعمال الرقابة مما يدل على معاندته وجحوده لنصوص القانون الإسلامى[3] .

وفى نهاية حديثنا عن الرقابة فانه يبدو أن هناك تساؤلا حول ما إذا كان يمكن أن تتخذ الرقابة على أعمال السلطات الحاكمة المخالفة للقانون شكلا قضائيا ؟ وعما إذا كان للقضاة الحق فى تقدير أعمال السلطة العامة من ناحية مشروعيتها من عدمه ؟ ويجيب الدكتور السنهورى بأنه يبدو لنا أنه من المؤكد وفقا لنصوص القانون الاسلامى أن القضاة يجب عليهم الامتناع عن تطبيق أى أمر صادر من

---

(١) ابو يوسف — الخراج ص ١١٩ .

(٢) محمد كامل ياقوت — الشخصية الدولية ص ٤٧٥ ، ٤٧٦ .

— الخلافة وسلطة الأمة — وضع المجلس الوطنى الكبير بتركيا نقلها إلى العربية عبد الغنى سنى ص ٣٢ — ٣٣ .

(٣) الجوينى — الارشاد ص ٣٧٠ .

— ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ج ٤ ص ١٧١-١٧٦ .

الخليفة إذا كان مخالفا للقانون الاسلامى[1] .

وقد سبق أن قررنا أن كفالة واجب الرقابة على أعمال السلطات الحاكمة يقتضى بداهة إلى جانب وجود رأى عام قوى ومستنير فى الدولة الاسلامية وجود جماعة تنوب عن الأمة فى القيام بواجب الرقابة وتكفل التزام الحكام والمحكومين بالقانون الاسلامى[2] وهو ما يؤدى إلى إمكان أن تمارس هذه الهيئة الرقابة على دستورية القوانين واللوائح التى تصدرها السلطات العامة فى الدولة الاسلامية.

كما يكون لهذه الهيئة فى حالة تحققها من مخالفة أى سلطة من السلطات العامة فى الدولة الاسلامية للقانون الاسلامى ، إبطال التصرفات التى مارستها هذه السلطات ، وإزالة كافة الآثار التى ترتبت عليها بما فى ذلك الحكم بالتعويض عن الأضرار التى نتجت عنها :

---

(١) السنهورى — الخلافة ص ١٨٥ .

(٢) محمد كامل ياقوت — الشخصية الدولية ص ٤٥٣ ، ٤٥٤ .

الفصل الثالث

المسئولية

تمهيـد وتقسيم :

يتميز النظام السياسى الإسلامى عن غيره من النظم السياسية كافة بتقرير مبدأ المسئولية حيث لا يوجد فى الاسلام من يمكن أن يكون بمنأى عنها ، ذلك لأن عدم المسئولية يعنى أن غير المسئول يحتل مكانا مقدسا أو كونه معصوما ، وليس فى الاسلام من يحتل هذه المكانة سوى الأنبياء والرسول[1] .

وكل مسلم مسئول عن تصرفاته وأفعاله ، سواء أكانت هـذه التصرفات والأفعال متعلقة بالواجبات الفردية التى خاطب بها المشرع الاسلامى كل مكلف وحتم عليه القيام بها ، أو كانت متعلقة مع نفسه أو مع الغير . فى كل هذه الأحوال يكون المسلم مسئولا أمام الله عز وجل فى الآخرة إلى جانب أنه مسئول فى الدنيا أمام ضميره من ناحية ومن ناحية أخرى أمام المجتمع الاسلامى .

ونحن إذا كنا نسلم مع فضيلة الشيخ أحمد هريدى بهذا المبدأ لأنه من القواعد القطعية فى الفقه الاسلامى إلا أننا لا نسلم له القول « وتبدو مسئولية الفرد تارة أمام نفسه وضميره ، وتارة أمام ربه سبحانه وتعالى وتارة أمام الناس والمجتمع» لأن هذا القول يومىء أنه فى بعض الحالات يمكن أن يكون الفرد مسئولا

---

(١) الخلافة وسلطة الأمة من وضع المجلس الوطنى الكبير بتركيا تعريب عبد الغنى سنى ص ٣١ .

أمام نفسه وضميره أو مسئولا أمام المجتمع ولا يكون مسئولا أمام الله عزوجل. وهذا ما لا نقبله ، ونعتقد أن أستاذنا الشيخ أحمد هريدى ، لا يعارض فى ذلك لأن المسئولية تتحدد أولا وقبل كل شيء أمام الله عز وجل وفى كل الحالات[1].

وفى حديثنا عن المسئولية نتناول أساس مشروعية المسئولية فى الاسلام ، ثم نتناول نطاق نطاق المسئولية وآثارها ، وسوف نفرد لكل مسألة من هاتين المسألتين مبحثا خاصا .

المبحث الاول

أساس مشروعية المسئولية

دلت مصادر المشروعية الاسلامية على تقرير قاعدة المسئولية وعمومها لتشمل جميع التصرفات وكافة المخاطبين بأحكام الشريعة سواء الحاكم أو المحكوم على حد سواء وهو ما يتضح من القرآن الكريم والسنة النبوية ، والتطبيق العمل فى عهد الخلافة الراشدة .

المبحث الاول

أساس مشروعية المسئولية فى الاسلام

دلت مصادر المشرعية فى الاسلام على قاعدة الشورى كصرح متين يقوم عليه ليس فحسب النظام السياسى الاسلامى ، وانما النظام الاسلامى كله ، ويتضح ذلك من نصوص القرآن الكريم ، والسنة النبوية ، والتطبيق العملى فى عهد الخلافة الراشدة ، وما أجمع علية علماء الأمة .

المطلب الأول

فى القرآن الكريم :

١ — يقول سبحانه وتعالى « فمن يعمل مثال ذرة خيرا يراه ومن يعمل

---

(١) — أحمد هريدى نظام الحكم فى الاسلام ص ٢٩ .

مثقال ذرة شرا يره »[1] . ويقول عز وجل « وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين »[2] ويقول « كل نفس بما كسبت رهينة »[3] .

ويقول أيضا « يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون»[4] . ويقول سبحانه وتعالى « ولتجزى كل نفس بما كسبت وهم لا يظلمون »[5] .

ويقول سبحانه عز وجل « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون ، وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون[6] ويقول « ليجزى الله كل نفس ما كسبت إن الله سريع الحساب »[7] .

ويقول عز وجل « كل امرىء بما كسب رهين »[8] .

ويقول سبحانه وتعالى « يوم تجد كل نفس ماعملت من خير محضرا وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا »[9] .

---

(١) سورة الزلزلة آية ٧ ، ٨ .

(٢) سورة الأنبياء آية ٤٣ .

(٣) سورة المدثر آية ٣٨ .

(٤) سورة الأنفال آية ٢٧ .

(٥) سورة الجاثية آية ٢٢ .

(٦) سورة التوبة آية ١٠٥ .

(٧) سورة إبراهيم آية ٥١ .

(٨) سورة الطور آية ٢١ .

(٩) سورة آل عمران آية ٣٠ .

فهذه الآيات جميعا تقرر بنصوص قطعية قاعـــدة المسئولية بحيث تشمل المسئولية فى الدنيا والآخرة .

المطلب الثـانى
السنة النبوية

١ — ما رواه نافع وابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « ألا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته فالامام الذى على الناس راع وهو مسئول عن رعيته والرجل راع على أهل بيته وهو مسئول عن رعيته والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده وهى مسئولة عنهم ، وعبد الرجل راع على مال سيده وهـو مسئول عنه، ألا فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته »[1] وعلى ذلك فليس فى الاسلام من يمكن أن يكون بمنأى عن المسئولية[2] . بحيث تتدرج المسئولية لتتوازى مع السلطة إبتداء من رئيس الدولة حتى العبد فى مال سيده .

٢ — ما جاء فى خطبة الوداع عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « أيها الناس إن دماءكم وأموالكم حرام عليكم إلى أن تلقوا ربكم ، كحرمة يومكم هـذا وكحرمة شهركم هذا ، وأنكم ستلقون ربكم فيسألكم عن أعمالكم وقد بلغت فمن كانت عنده أمانة فليؤدها إلى من ائتمنه عليها ... »[3] .

٣ — ما رواه المؤرخون من أن النبى صلى الله عليه وسلم خـرج فى مرضه الأخير من حجرة السيدة عائشة بين الفضل ابن العباس وعلى ابن أبى طالب لحمد

---

(١) البخارى — صحيح البخارى ج ٧ ص ٤١ ، ج ٩ ص ٧٧ .
— السيوطى — الجامع الصغير ج ٢ ص ٢٤٤ .

(٣) Draz, O.C.P. II.

(٢) ابن هشام — السيرة النبوية ج ٤ ص ٦٥٢ — ٦٥٤ .
— البخارى — صحيح البخارى ج ٥ ص ٢٢٣ . ج ٨ ص ١٩٨ .

الله وأثنى عليه ثم صلى على أصحاب « أحد » فأكثر واستغفر لهم وقال « أيها الناس من كنت جلدت له ظهرا فهذا ظهري فليستقد منه ومن أخذت له مالا فهذا مالي فليأخذ منه ولا يخشى الشحناء من قبلي فانها ليست من شأني ألا وأن أحبكم إلى من أخذ مني حقا إن كان له أو حللني .... »[1] .

٤ — ولم يكن مبدأ المسئولية مبدأ نظريا في الفقه الاسلامي في عهد الرسول أو في عهد الخلفاء الراشدين وإنما أخذ مكانه في التطبيق مثل سائر النصوص القانونية ، فالرسول وهو النبي المرسل المعصوم المنزه عن الخطأ والهوى يقبل القصاص ، والقصة كما يرويها ابن سعد أن النبي صلى الله عليه وسلم طعن سواد ابن غزية بعود من سواك فماد في بطنه فطلب سواد القصاص من الرسول ولما استنكر الأنصار ذلك من سواد بادرهم بقوله « ما لبشر أحد على بشر من فضل ولما كشف الرسول صلى الله عليه وسلم عن جسده الطاهر ليقتص منه قال سواد أتركها لتشفع لي بها يوم القيامة[1] .

المطلب الثالث

السوابق في عهد الخلفاء الراشدين

تدل السوابق بصفة قاطعة أن الخلفاء الأول كانوا يعملون هذا المبدأ ويقررون مسئوليتهم عن كل ما يترتب على ممارسة السلطة العامة وسنوجز مسلك الخلفاء الأول في هذا الصدد لنتبين كيف كفلوا تطبيق هذا المبدأ :

١ — فأبو بكر رضي الله عنه يقول في أول خطبة له بعد توليته الخلافة :

« أطيعوني ما أطعت الله فيكم فان عصيت الله فلا طاعة لي عليكم »[3] .

---

(١) ابن الاثير — الكامل في التاريخ ج ٢ ص ٢١٦ — ابن كثير — السيرة النبوية ج ٤ ص ٤٥٧ .

(٢) ابن سعد — الطبقات الكبرى ج ٢ ص ٥١٦ — ٥١٧ .

(٣) ابن هشام — السيرة النبوية ج ٤ ص ٦٦١ :

ويقول : فإن رأيتمونى استقمت فاتبعونى وإن زغت فقومونى[1] .

وتقويم الخليفة لا يكون معترفا به كقاعدة مقررة إلا إذا كان مبدأ المسئولية يأخذ مكانه فى النظام الإسلامى ،ذلك أن التقويم لا يتحقق إلا لكون الخليفة مسئولا ويجب أن يخضع لحكم القانون .

٢ — وعمر رضى الله عنه يرى أنه مسئول ليس فقط عن تصرفاته الشخصية وإنما عن تصرفات عماله وولاته، وأعمالا لما كان يراه عمر فى مسئولية الحاكم فإن نطاق المسئولية يمتد فى منهجه فى الحكم ليشمل مختلف الأنشطة والأماكن والميادين فى المجتمع[2] ولانرى حاكما فى الشرق أو الغرب صور المسئولية كما صورها عمر ومما يروى عنه رضى الله أنه قال « أيما عامل لى ظلم أحد فبلغتنى مظلمته فلم أغيرها فأنا الذى ظلمته »[3] . ولكونه كان يعتبر أنه مسئول عن عماله وولاته فإنه كان يتشدد فى اختيار الولاة ولا يختار أحدهم لأى عمل من الأعمال إلا إذا كانت قد توفرت فيه الشروط التى يتطلبها ذلك العمل فيمن يقوم به وكان موثوقا فى أمانته وورعه لذلك فإنه كان يتولى البت فى الأمور بنفسه ، وما لا يستطاع أن يرفع إليه من مشاكل الأقاليم والولايات المختلفة

= يلاحظ أن دكتور سعد الحكيم نقل قول سواد على أنه قول للرسول صلى الله عليه وسلم وهذا خطأ تراجع ص ٣١١ من رسالته .

(١) ابن قتيبة الدينورى — الإمامة والسياسة ج ١ ص ١٦ .
— السيوطى — تاريخ الخلفاء ص ٦٩ .
— ابن سعد الطبقات الكبرى ج ٣ ص ٢١٢ .
— أبو عبيد — الأموال ص ٥ .

(٢) — Hiaddar Bammat, Visages de l, Islam P. 47.
— محمد عمارة — العدل الاجتماعى لعمر بن الخطاب ص ٤٣ .

(٣) ابن سعد — الطبقات الكبرى ج ٣ ص ٣٠٥ .

فإنه يختار لها أهل القوة والأمانة ومما يؤثر عنه رضى الله عنه قوله « فمن كان بحضرتنا باشرناه بأنفسنا ومن غاب عنا وليناه أهل القوة والأمانة »[1] « فو الله لا يحضرنى شىء من أمركم فيليه أحد دونى ولا يتغيب عنى فآلو فيه الجزء والأمانة ولئن أحسنوا لأحسنن إليهم ولئن أساؤوا لأنكلن بهم »[2].

ولكونه مسئولا عن عماله فإنه كان يتشدد فى رقابتهم ومحاسبتهم على تصرفاتهم[3] وكان يؤكد فى مراسلاته العديدة لهم أو فى الاجتماعات السنوية التى كان يعقدها فى مواسم الحج « أن لا تضربوا المسلمين فتذلوهم ولا تحرموهم فتكفروهم ولا تجمروهم فتفتنوهم ، ولا تنزلوهم الغياض فتضيعوهم »[4]. وكل من يخالف هذا المبدأ فإنه يعاقب بالعقوبة المناسبة التى تتلاءم مع الضرر الذى وقع بالمسلمين ، روى ابن سعد أن عمرو بن العاص قال لعمر رضى الله عنه . يا أمير المؤمنين أرأيت أن أدب أمير رجلا من رعيته أتقتص منه ، فقال عمر : ومالى لا أقص منه وقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقص من نفسه »[5] .

وما يفهم من هذه الرواية أن المسئولية لا تكون عن التأديب الذى يكون نتيجة لمخالفة الشخص لقواعد الشريعة وإنما تنصرف المسئولية إلى حالة مالو أدب الوالى رجلا من الرعية بدن مقتض أو كان هذا التأديب قد تجاوز فيه الأمير

---

(١) السيوطى — تاريخ الخلفاء ص ١٤٣ .
— ابن سعد — المصدر السابق ج ٣ ص ٢٧٤ .
(٢) ابن سعد — المصدر السابق ج ٧ ص ٢٧٥ .
(٣) ابن سعد المصدر السابق ج٣ ص ٢٨٢ ، ٢٨٤ ، ٣٠٧ .
(٤) ابن سعد — المصدر السابق ج ٣ ص ٢٨١ ، ٢٩٢ .
(٥) ابن سعد — المصدر السابق ج ٣ ص٢٨١ .

السلطة بأن تحقق عدم التناسب بين الفعل المخالف للقانون ووسيلة التأديب ففى هاتين الحالتين لا يكون تأديبا وإنما يكون ظلما لايقره الشرع ويجب القصاص مقابلة له . وهو ما يفهم من بقية القصة كما يرويها ابن سعد .

« كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه يأمر عماله أن يوافوه بالموسم فاذا اجتمعوا قال : أيها الناس إنى لم أبعث عمالى عليكم ليصيبوا من أبشاركم ولا من أموالكم وإنما بعثتهم ليحجزوا بينكم، وليقسموا فيئكم بينكم. فمن فعل به غير ذلك فليقم، فما قام أحد الا رجل واحد ، قال فقال . يا أمير المؤمنين : إن عاملك فلانا — يقصد عمرو بن العاص — ضربنى مائة سوط ، قال : فيم ضربته ؟ - ولما أيقن عمر أنه ضربه بلا مبرر قال للرجل — قم فاقتص منه ، فقال عمرو بن العاص : يا أمير المؤمنين انك إن فعلت هذا يكثر عليك ويكون سنة يأخذ بها من بعدك ، فقال أنا لا . أقيد وقد رأيت رسول الله يقيد من نفسه قال : فدعنا فلنرضه ، قال : دونكم فأرضوه . فافتدى منه بمائتى دينار كل سوط بدينارين »[1] .

ولقد كان عمر يتشدد فى مسئولية الولاة عن تصرفاتهم ويرى أنه مسؤل عن تصرفاتهم طوال مدة حكمه[2] .

وكان يرى أنه مسئول عن كل شىء فى الدولة الاسلامية لذلك كان يتحسس البعير ويقول « إنى لخائف أن أسأل عما بك[3] » وقال رضى الله عنه « لو ند جمل ضياعا على شط الفرات لخشيت أن يسألنى الله عنه »[4] لأن الدولة لم تمهد له الطريق .

---

(١) ابن سعد — الطبقات الكبرى ج ٣ ص ٢٩٣ ، ٢٩٤ .
(٢) ابن سعد — المصدر السابق حـ ٣ ص ٢٨٥ ، ٣٦٦ .
(٣) ابن سعد — المصدر السابق حـ ٣ ص ٢٨٦ .
(٤) ابن سعد — المصدر السابق حـ ٣ ص ٣٠٥ .

وإذا كان هذا موقف عمر فان هناك موقفا مقابلا له وهو موقف المحكومين، فقد كانوا يرون أن الخليفة مسئول عن أفعاله وتصرفاته إلى جانب مسئوليته عنهم ، يروى ابن الجوزى أن عمر بن الخطاب قال فى أول خطبة له : « إن رأيتم فى اعوجاجا فقومونى » ويرد أحد المسلمين على عمر بقوله « والله لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بحد السيف » ويرد عمر بقوله « الحمد لله الذى جعل فى المسلمين من يقوم عمر بحد السيف »[1] .

وترسم مواطنة مسلمة الفهم الإسلامى لحدود ونطاق مسئولية الخليفة بطريقة لم يعرفها — فيما نرى — فى الماضى والحاضر أى تشريع وضعى ، يروى أن عمر بن الخطاب مر ليلا بأعرابية ، وهى تعلل صغارها بالموقد وضعت عليه قدرا بماء خالص لاشىء فيه ، ولما دنا منها وسألها : ماذا تصنع وما بال الصبية يتضاغون ؟ ، أجابته : بأنهم يتضورون جوعا ، وهى تعللهم حتى يناموا ، فقال لها : لم لا تذهبين إلى عمر — وكانت تجهل أنه المتحدث — ليساعد على إطعامهم ، فقالت : الله بيننا وبينه . فجزع عمر جزعا شديدا وقال لها وقد إستبد به الجزع والحزن وما يدرى عمر بكم ؟ فقالت : يتولى أمرنا ويغفل عنا . . . وهذه القصة على بساطتها ترسم ما كان عليه المسلمون الأول حكاما ومحكومين[2] .

وكان عمر يرى أنه ولكونه .. مسئولا .. أعظم شأنا .. وأكثر خطورة عما سواه من الولاة والحكام . كان من المحتم من منطلق عدل عمر . أن

---

(١) نقلا عن كتاب نظام الحكم فى الاسلام لاستاذنا فضيلة الشيخ أحمد هريدى ص ٥١ ، ١٢٤ ، ١٢٥ .

(٢) ابن الأثير — الكامل فى التاريخ حـ ٣ ص ٣٠ ، ٣١ .

— الشيخ أحمد هريدى — نظام الحكم فى الإسلام ص ١٣١ .

يكون هو وأسرته .. قمة القدوة لأفراد المجتمع الاسلامى .. لذلك — وكما سنشير — ضاعف العقوبة على أهل بيته . . إذا إرتكبوا ما يخالف أوامر الشرع ونواهيه . . وما أمر به عمر الرعية . . وفى هذا الصدد يقول عمر « قد سمعتم مانهيت ، وإنى لا أعرف أن أحدا منكم يأتى شيئا مما نهيت عنه إلا ضاعفت له العذاب ضعفين »[1] .

٣ — أما فى عهد عثمان بن عفان فانه رضى الله عنه وإن كان مسلكه الشخصى وصدقه وأمانته وورعه وتضحياته من أجل رفعة الاسلام والمسلمين لا شك فيها ، إلا أنه رضى الله عنه قتل شهيدا لكون جمهور الثائرين يرون مسئوليته عن تسلط بنى أمية على رقاب المسلمين ولأنه توانى فى حقهم واستعمل أقرباءه وأهل بيته على الولايات المختلفة إلى غير ذلك من المآخذ التى أخذها الثائرون عليه[2] ، والتى كانت سبباً لاستشهاده . وهذه الأسباب ، وإن كانت لا تطعن فى ورع عثمان وتقواه وأمانته ، وليس من شأنها أن تقلل من الدور العظيم الذى أداه عثمان ، إلا أنها بلا شك تؤدى إلى نتيجة هامة مؤداها : أن الخليفة مسئول عن تصرفات ولاته وعماله وممثليه فى الولايات المختلفة ، إلى جانب أنه رضى الله عنه لم ينكر حق المسلمين فى مساءلته ، فيروى عنه رضى الله عنه قوله « إن وجدتم فى كتاب الله أن تضعوا رجلى فى قيود فضعوها »[3] .

فواقعة استشهاده رضى الله عنه تؤكد لنا ، بصرف النظر عما أقدم عليه الثائرون ، وما جره فعلهم من وبال وآثار وخيمة على الأمة الاسلامية ، وما أعطته هذه الواقعة لبنى أمية من الفرصة فى الاستيلاء على أقدار الأمة الإسلامية

---

(١) ابن سعد — المصدر السابق جـ ٣ ص ٢٠ .
والدكتور محمد عمارة — العدل الاجتماعى لعمر بن الخطاب ص ٤٨ .
(٢) ابن سعد — الطبقات الكبرى جـ ٣ ص ٦٤ .
(٣) ابن سعد — المصدر السابق جـ ٣ ص ٧٠ .

وتسلطهم على رقاب المسلمين ، والانقضاض على الخلافة ، وتغيير مجرى سيرتها ، وتحولها من خلافة إلى ملك مطلق استبدادى ، بصرف النظر عن كله ، فإن هذه الواقعة تؤكد ما كان يراه المسلمون من مسئولية الخليفة ، ليس فقط عن تصرفاته الشخصية فى مجال السلطة العامة ، وإنما تؤدى أيضا إلى تقرير مسئولية الخليفة عن أفعال ولاته وعماله أمامهم .

٤ — وعلى رضى الله عنه كان يرى مسئولية الخليفة عن كل ما يترتب على إعمال السلطة العامة يروى ابن حزم عن الحسن رضى الله عنه أن عمر ، أرسل إلى امرأة معنية كان يدخل عليها ، فأنكرت ذلك فقيل لها : أجيبى عمر ، فقالت : ياويلها مالها ولعمر!! فبينما هى فى الطريق فزعت فضمها الطلق دارأ فدخلت فألقت ولدها ، فصاح الصبى صيحة فمات ، فاستشار عمر أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم ، فأشاروا عليه ، بعضهم أن ليس عليك شىء ، إنما أنت وال ومؤدب قال : وصمت « على ، فأقبل عليه عمر فقال : ما تقول ؟ إن كانوا قالوا برأيهم فقد أخطأ رأيهم وإن كانوا قالوا فى هواك فلم ينصحوا لك ، أرى أن ديته عليك لانك أنت أفزعتها ، وولدها فى سبيلك ، فأمر عليا أن يقسم عقله على قريش ، يعنى يأخذ عقله من قريش لأنه أخطأ[1] .

وبصرف النظر عن رأينا فى مسئولية الخليفة عن هذه الواقعة فهى تكشف بطريقة قاطعة عن أن عليا رضى الله عنه كان يرى أن الخليفة مسئول عن كل ما يتعلق بممارسة السلطة العامة .

ومن استعراض النصوص فى القرآن والسنة والتطبيق العملى فى عهد الخلفاء

---

(١) ابن حزم — المحلى ج ١٠ ص ٢٤ .

— الخلافة وسلطة الأمة — المجلس الوطنى الكبير بتركيا - نقلها إلى العربية عبد الغنى سنى ص ٣٢ .

الراشدين نتبين أن الخليفة مسئول أولا باعتباره من آحاد المسلمين ومسئوليته في هذا الصدد كمسئوليتهم تماما سواء بسواء ، وثانيا عن ممارسته الشخصية لمقتضيات السلطة العامة ، وثالثا باعتباره هو المهيمن على السلطة التنفيذية والحائز عليها ، وكل الولايات الأخرى تتفرع من ولايته العامة ، فإن هذا يقتضى أن يكون مسئولا عن كل أعمال ولاته ووزرائه وممثليه في جميع الأصقاع الاسلامية .

ولقد صور البغدادى هذه المسئولية تصويراً دقيقا حيث يقول ومتى زاغ عن ذلك — أى خرج بالسلطة عن مقتضيات القانون — كانت الأمة عيارا عليه في العدول ، من خطئه إلى صواب ، أو في العدول عنه إلى غيره ، وسبيلها معه فيها - في تقرير المسئولية - كسبيله مع خلفائه وقضاته وعماله وسعاته إن زاغوا عن سنته عدل بهم أو عدل عنهم[1] .

فسلطة الخليفة وغيره من الحكام محددة تحديدا دقيقا في الفقه الاسلامى ، وإذا ما أقدم أى شخص ممن يقبضون على زمام السلطة العامة على مخالفة القانون الإسلامى أو أساء استخدام السلطة أو انحرف بها عن المصلحة العامة للمجتمع الإسلامى ، فإنه يكون مسئولا عما أقدم عليه أمام الله من ناحية ، ومن ناحية أخرى أمام القانون وأمام الرأى العام الإسلامى[2] .

---

(١) البغدادى — أصول الدين ص ٢٧٨ .

(٢) Hiader Bammat, Visages de I, Islam P. 492, Ie Caractère et Ies Iimites du Pouvoir du Snuverain Sont Clairement déterminês. Sa Responsepilité devant Ia loi qui est a Fondamentslement démocrati qui est Opporée Par excellence a I, absulutisme, et devant I, Opinion Publique et nettement definie,,.

=

وتبرر المسئولية بأن الخليفة أو عماله وولاته قد يتجنبون الصواب فى ممارستهم للسلطة ، ومن ثم فإن ذلك يستوجب أن يكون من أخطأ مسئولا عن خطئه ، وذلك لأن الخليفة وغيره من الحكام ليسوا بالمعصومين من الخطأ[1] .

المبحث الثانى

نطاق المسئولية فى الاسلام

تمتد المسئولية فى الاسلام لتشمل سائر الأعمال والتصرفات ، كما أن جميع الأفراد حكاما ومحكومين يخضعون لها ،وذلك لأنه كما سبق أن أشرنا ، لا يوجد فى الاسلام من يمكن أن يكون بمنأى عنها ، غير أن الشيعة ترى غير ذلك .

فمن ناحية يمتد نطاق المسئولية ومداها فى الفقه الاسلامى ليشمل كافة التصرفات، والأفعال التى يمكن أن توصف بالمعصية . ولهذا فإننا نجد الامام الغزالى رضى الله عنه حينما يحدد محل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فضل أن يطلق عليه « المعصية » لأنها تشمل كافة الأفعال المخالفة للشريعة حتى ولو لم يكن هذا الفعل منكرا . فنطاق المسئولية يمتد ليشمل كل ما يخالف أحكام الشرع بمخالفة أوامره أو إرتكاب ما نهى عنه . . فهو يشمل بصفة عامة كل ما يمكن أن يكون محلا للحسبة على النحو الذى بيناه والامام الغزالى يعرف ما فيه الحسبة بقوله : « هو كل منكر موجود فى الحال ظاهر للمحتسب بغير تجسس معلوم

= ــ أنظر أيضا الترجمة العربية ص ٤٥٦ .

وللمزيد من التفصيل ــ ضياء الدين الريس ــ المصدر السابق ص ٢٩٣ .

(١) الامام محمد عبده ــ الاسلام والنصرانية ص ٦٣ ، الشيخ عبدالوهاب خلاف ــ السياسية الشرعية ــ الشيخ أحمد هريدى ــ نظام الحكم فى الاسلام ص ١٢٥ .

كونه منكرا ، فهذه اربعة شروط . الاول كونه منكرا ونعنى به أن يكون محذور الوقوع فى الشرع وعدلنا عن لفظ المعصية إلى هذا لان المنكر أعم من المعصية[1] » . فالحاكم مسئول عن أى منكر

وبمقتضى قواعد المسئولية يكون الحاكم مسئولا أمام الله من ناحية وأمام المجتمع الذى يعيش فيه من ناحية أخرى عن تلك الأفعال التى تدخل فى نطاق الجرائم سواء أكانت من جرائم الحدود أو جرائم التعزيرات كما يسأل عن الأفعال والتصرفات التى تخالف مايقتضى به الشارع حتى ولو لم تدخل فى نطاق الجرائم كما لو كانت مخالفة لشعائر الاسلام وآدابه العامة[2] وهذه المسئولية تمتد — كما أشرنا — بالنسبة للسلطة السياسية لتشمل المسئولية الدنيوية والاخروية بالنسبة للأولى تشمل المسئولية السياسية والمدنية والجنائية والإدارية فى أوسع معانيها .

ومن هنا فان قواعد المسئولية تنطبق على الخليفة وسائر الحكام مثلهم فى ذلك مثل سائر المسلمين ذلك أن الولاية أمانة فى الاسلام ، وكل مؤتمن مسئول عما ائتمن عليه ، لذلك فالخليفة مسئول عما ائتمن عليه من حقوق الأمة[3] إلا أن مسئولية الخليفة أوسع نطاقا ومدى من مسئولية الأفراد جميعا ، لأنها ثقيلة بقدر ثقل الواجبات الملقاة على عاتقه وتنوعها ، فانها أيضا تشمل مسئوليته عن كفالة كل ماهو أساسى وحيوى بالنسبة لكل المسلمين[4] ولهذا فان النصوص أكدت

---

(١) الغزالى — إحياء علوم الدين ج ٢ ص ٣٢٠ .

(٢) انظر فى تفاصيل المسئولية :

—Dr. M. A. Draz la Morale de Koran Al—Maarref — le Caire,1950, P,103—196.

(٣) الريس — النظريات السياسية الاسلامية ص ٢٩٣ .

(٤) السنهورى — الخلافة ص ١٧٩ .

بأن « أشد الناس عذابا يوم القيامة أمام جائر[1] » .

ولهذا نجد أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه كان يضاعف مسئولية أهله عن مخالفة ما يسن للمسلمين من الأوامر وفى هذا الصدد يروى ابن سعد عن عبد الله بن عمر « كان عمر إذا أراد أن ينهى الناس عن شيء تقدم إلى أهله فقال : لا أعلمن أحدا وقع فى شيء مما نهيت ألا أضعفت له العقوبة[2] ولم يكن ذلك ألا لأن عمر كان يعتبر الخليفة هو القدوة الحسنة لكل المسلمين وإذا لم يكن الخليفة وأهل بيته هم أول من يحترم القانون وينصاع إليه فان ذلك سيؤدى إلى استهانة كل المسلمين بقواعد القانون وذلك يتفق مع قوله (أن الناس لم يزالوا مستقيمين ما استقامت لهم أئمتهم وهداتهم) وقوله (الرعية مؤدية إلى الامام ما أدى الامام إلى الله فاذا رتع الامام رتعوا)[3] فعلى قدر صلاح الامام واحترامه لنصوص القانون وخضوعه له ، تكون الرعية ، لذلك فان الشريعة الاسلامية تشددت فى تقرير مسئولية الحكام لأنه فى حالة عدم احترام القانون والاقدام على مخالفته من قبل الحاكم فان هذا يؤدى إلى خلل جميع الاجهزة فى الدولة وإلى أن يستشرى الفساد فى البلاد وإلى عدم امتثال الرعية لحكم القانون .

وثبوت مسئولية الإمام وعدم عصمته هو ما يذهب إليه جمهور أهل السنه والجماعة .

وترى الشيعة أن الامام لا يخطىء لكونه معصوما ، ومن كانت صفته بهذا

= الخلافة وسلطة الأمة — المجلس الوطنى الكبير — نقلها عن التركية عبد الغنى سنى ص ٣٢ .

(١) السيوطى — الجامع الصغير ج ١ ص ١٣٦ .

(٢) ابن سعد — الطبقات الكبرى ج ٣ ص ٢٨٩ .

(٣) ابن سعد — المصدر السابق ج ٢ ص ٢٩٢ .

الوضع فلا يجب أن يكون مسئولا ، والسبب الذى أدى بهم إلى هذا القول أنهم يرون أن أئمتهم يوحى إليهم كالأنبياء والرسل ، إلا أن الوحى الذى ينزل على الأئمة يختلف عن الوحى الذى ينزل على الأنبياء والرسل فى كون النبى يسمع الوحى ويراه ، فى حين أن الإمام يسمعه فقط دون أن يراه[1] .

بل إنهم ذهبوا إلى أبعد من ذلك ، فقالوا إن الإمام يزيد فى الكمال على الرسول لأن الرسول يجوز عليه اختلاف الحال فيما يعلم ، فى حين أنه لا يجوز على الإمام ذلك[2] .

كما يرون أن محمدا صلى الله عليه وسلم ليس خاتم الأنبياء والمرسلين ، لأنه بنهاية النبوة بدأت مرحلة جديدة هى مرحلة الإمامة ، وأن الدليل الذى يقتضاه يرسل الرسل هو عين الدليل الذى يوجب نصب الأئمة ، ومن ثم فإن الإمامة لا تنفصل عن النبوة ، وإنما هى استمرار لها[3] ، والإمام كالنبى يجب أن يكون أفضل

---

(١) الكلينى — الكافى من الأصول جـ ١ ص ٢٠٢ ، ٢٩٢ .

(٢) القاضى عبد الجبار — المغنى جـ ٢٠ ص ١٤ (القسم الأول) .
— محمد جواد مغنية — مع الشيعة الأمامية ص ١٢ .
— الأشعرى — مقالات الاسلاميين جـ ١ ص ٧٧ ، ٧٨ ، ٨٦، ١١٥ .

(٣) محمد رضا المظفر — عقائد الأمامية ص ٤٩ — ٥١ .
— هنرى كوربان — تاريخ الفلسفة الاسلامية — ترجمة جميل معلى بيروت ص ٧١ .
— أبو الوفا التفتازانى — علم الكلام وبعض مشكلاته ص ٧٤ ومابعدها .
— الريس — النظريات السياسية الاسلامية ص ١٥٥ ومابعدها

الناس فى صفات الكمال الإنسانى ، كالشجاعة والكرم والعفة والصدق والعدل والتدبير والعقل والحكمة .

ويرون أن العصمة التى يختص بها الأئمة هى عصمة مطلقة من نوع عصمة الانبياء والرسل[1] . والعصمة التى تتوفر لهم هى عصمة لا يكتسبها الإمام بالعلم والنظر ، وإنما يكتسبها بالفطرة والضرورة ، وقالت بعض الفرق منهم بكفر من يقول بخلاف ذلك[2] .

ويرى جمهور فقهاء المسلمين فى المذاهب الإسلامية المختلفة أن الامام ليس معصوما[3] ، وأنه مسئول عن كل تصرفاته لجواز الخطأ عليه ، كما أن الفقه

---

(١) محمد جواد مغنية - المصدر السابق ص ١٢ .

(٢) النوبختى - فرق الشيعة ص ١٦ .

— الكلينى - الكافى من الأصول جـ ١ ص ٢١٢ .

(٣) الغزالى - فضائح الباطنية ص ٤٢ ، ١٣٢ ومابعدها .

— ابن تيمية - منهاج السنة جـ ١ ص ١٣٠ ، ٢٣٦ ، ٢٣١ .

— الرازى - الأربعين فى أصول الدين ص ٤٣٣ وما بعدها .

— التفتازانى - شرح السعد على المقاصد جـ ٢ ص ٢٧٨ إلى ٢٨ .

— التفتازانى - شرح السعد على العقائد النسفية وحواشية المتعددة ص ٢٢٧ ، ٢٢٧ .

— التفتازانى - العقائد النسفية ص ١٨٤ .

— الكستلى - حاشية الكستلى على شرح العقائد ص ١٨٣ ، ١٨٤ .

— الخيالى - حاشية الخيالى على شرح العقائد ص ١٠٢ .

— ابن خلدون - المقدمة جـ ٢ ص ٥٢٧ ومابعدها .

— أبو الثناء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الأصفهانى - شرح مطالع الانظار ص ٢٣٠ .

الاسلامى لا يقر مطلقاً بعدم مسئولية أى شخص حتى ولو كان هو الامام ، لأنه لا يعدو إلا أن يكون كسائر المسلمين سواء بسواء ، ولا فرق مطلقا بينه وبين آحاد المسلمين فى هذا الصدد .

لذلك فإن النص على عدم المسئولية ، لاسيما فى النظم الملكية المعاصرة التى تجعل ذات الملك مصونة لا تمس ، وأنه لا يخطىء ولا تجوز مساءلته ، يتعارض مع النظام الاسلامى الذى يوجب المسئولية عن كل ما يترتب على أعمال السلطة المخالفة للقانون سواء أكانت مسئولية جنائية أو سياسية أو مدنية أو إدارية . وأن مثل هذه النصوص التى وردت فى بعض الدساتير الاسلامية كانت تقليداً أعمى لبعض الدساتير الأوربية غير الاسلامية ، وهو تقليد يتنافى مع نصوص الفقه الإسلامى وقواعده[1] ويتعارض مع أصل عريض من الأصول التى قام عليها صرح المجتمع

= — القاضى عبد الجبار - المغنى ج ٢٠ ص ١٤ (القسم الأول ، ص ٥٥ - ٩٨ .

— البغدادى - أصول الدين ص ٢٧٧ ، ٢٧٨ .

— الآمدى - غاية المرام فى علم الكلام ص ٣٨٤ .

— الملطى - كتاب الرد على الاهواء والبدع ص ١٥ ومابعدها .

— أحمد أمين - ضحى الاسلام ج ٢ ص ١٢٦ ، ٢٣٥ ،

— الريس - النظريات السياسية الاسلامية ص ٢٥٧ .

— أبو الوفاء التفتازانى - علم الكلام وبعض مشكلاته ص ٧٤ - ٨١

— ابن حزم - الفصل فى الملل والاهواء والنحل ج ٤ ص ٩٥ .

(١) الخلافة وسلطة الأمة - المجلس الوطنى الكبير بتركيا - نقلها إلى العربية عبد الغنى سنى ص ٣٢ - ٣٣ .

الاسلامى والدولة الاسلامية التى انبثقت منه ويتحدد هذا الأصل فى قاعدة المسئولية فى الاسلام[٢] .

---

(١) ننبه أن الدكتور سعيد الحكيم نقل كثيرا من آرائنا دون أن يشير إلى الكثير منها وعلى سبيل المثال تراجع صفحات ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣٠١ ، ٣٠٩ ، ٣١١ من رسالته التى سبق أن أشرنا اليها .

الباب الخامس

آثار مبدأ المشروعية وجزاءاته

يترتب على التزام السلطة العامة فى الدولة الإسلامية بما يحتمه مبدأ المشروعية من ضرورة الالتزام بقواعد الشريعة سواء بالأحكام العامة التى وضعها الشارع للظروف العادية أو عدم تجاوز ما تقتضيه الضرورة من أحكام وجوب أن تعطى الأمة الإسلامية للسلطات العامة الطاعة والنصرة كما يجب على الأمة من الناحية المقابلة فى حالة إقدام السلطة العامة على مخالفة القانون الاسلامى واستنفادها الوسائل العادية لمحاولة إخضاع السلطة العامة للقانون أن تتحرك لتوقيع الجزاء على من يخالف قواعد القانون الاسلامى .

وسوف نبين الآثار التى تترتب فى مواجهة الأمة فى حالة إلتزامها بقواعد القانون الاسلامى فى الفصل الأول . أما جزاءات مبدأ المشروعية فسوف يكون حديثنا عنها فى الفصل الثانى من هذا الباب .

الفصـــــل الأول

آثار مبدأ المشروعية فى مواجهة الأمة

سبق أن قررنا أنه إذا لم تخرج السلطة السياسية فى الدولة الإسلامية عن أحكام الشريعة وقواعدها العامة ففى هذه الحالة تـكون واجبة الطاعة والنصرة وسوف نقسم هذا الفصل إلى مبحثين فى الأول نتناول واجب الطاعة وفى الثانى نتناول واجب النصرة .

المبحث الاول

فى واجب الطاعة

يترتب على التزام السلطة العامة بقواعد المشروعية الإسلامية أن تـكون واجبة الطاعة فيما تأمر به أو تنهى عنه ، وهذا الالتزام ليس قاصرا على هؤلاء الذين وافقوا على اختيار القائمين على هذه السلطة بمقتضى البيعة العامة وإنما يتعدى إلى الأقلية التى لم توافق على ذلك ، وذلك يرجع إلى أن ما ارتأته الأغلبية تلتزم به الأقلية للنصوص التى تحتم عدم الخروج على حكم الجماعة. فوق أن السلطة العامة فى الدولة الاسلامية لا يتسنى لها كفالة حقوق الامة مالم يلتزم أفراد الامة بقراراتها وتصرفاتها التى تجريها فى نطاق أحكام الشريعة الاسلامية .

وإذا كانت السلطة العامة لا تستطيع كفالة حقوق الله عز وجل وحقوق

الأمة إلا إذا كانت واجبة الطاعة ، إلا أن هذه الطاعة ليست مطلقة وإنما حدد الشارع نطاقها بقيود وقواعد تحول دون خروجها عن النطاق المرسوم لها .

وسوف نتعرض أولا لمصادر مشروعية واجب الطاعة الذى تلتزم به الأمة ثم نبين بعد ذلك نطاق هذا الواجب .

أولا : مصادر مشروعية واجب الطاعة :

الطاعة المفروضة للسلطة العامة تضافرت الأدلة فى مصادر المشروعية على ثبوتها بنصوص قاطعة سواء فى القرآن الكريم أو السنة النبوية أو الإجماع وفيما يلى بيان ذلك :

(ا) فى القرآن الكريم :

يقول عز وجل « يا أيها الذين آمنوا أطيعو الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم »[1] فهذه الآية حسبما انتهى إليه المفسرون والفقهاء توجب الطاعة لأولى الأمر من الأئمة والولاة وذلك لصحة الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بطاعتهم فيما لله وللمسلمين مصلحة[2] .

(ب) فى السنة النبوية :

والأدلة فى السنة كثيرة وتوجب جميعها طاعة أولى الأمر من المسلمين ومن هذه الأدلة قوله صلى الله عليه وسلم « من أطاعنى فقد أطاع الله ومن عصانى فقد عصى الله ومن أطاع أميرى فقد أطاعنى ومن عصى أميرى فقد عصانى »[3]

---

(١) سورة النساء آية ٥٩ .

(٢) الطبرى جامع البيان المجلد الثامن ص ٥٢ .

(٣) البخارى — صحيح البخارى الجزء التاسع ص ٢٧ ، ٢٨ ، ٦٥ ، ٧٨ ، ٥٩ على التوالى .

« السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره مالم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة »[1] ، « تلزم جماعة المسلمين وأمامهم »[2] « اسمعوا واطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشى[3] « من كره من أميره شيئاً فليصبر فإنه من خرج من السلطان شبرا فمات مات ميتة جاهلية »[4] « من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر عليه فإنه من فارق الجماعة شبرا فمات إلا مات ميتة جاهلية » .

(ح) الإجماع :

وإلى جانب النصوص القاطعة فى القرآن والسنة انعقد الاجماع على وجوب طاعة أولى الامر فيما يأمرون به أو ينهون عنه طالما كانت هذه الأوامر والنواهى فى حدود ما أمر به الشارع[5] .

ثانياً : حدود الطاعة :

وإذا كانت السلطة التى تمارسها السلطة العامة فى حدود أحكام الشريعة فإن وجوب طاعته فى هذه الحالة حتمى على عامة المسلمين وخاصتهم من العلماء والفقهاء ، لأن ممارسة السلطة العامة فى هذه الحالة نافعة للناس فى أمور دينهم ودنياهم ، وحتى فى الحالات التى لا يتبين للمحكومين فيها وجه النفع من وراء ممارسة السلطة فإن الامر الصادر منها يكون واجب الطاعة طالما أنها لم تخالف نصاً أو قاعدة كلية من نصوص وقواعد الشريعة ، ذلك أن فرضية الطاعة ثابتة بأدلة مقطوع بصحتها ، وما تردد للمحكومين من نفعها أو عدم نفعها لا ينهض

---

(١) (٢) ، (٣) ، (٤) ، البخارى — صحيح البخارى الجزء التاسع ص ٢٧ ، ٦٥،٢٨ ، ٧٨ ، ٥٩ على التوالى .

(٥) محمد بن الحسن — السير الكبير ج ١ ص ١١٢ ، الرازى — مفاتيح الغيب ج ٣ ص ٣٤٢ وأنظر أيضاً رشيد رضا — الخلافة ص ٢٦ ، ٢٧ .

دليلا لمعارضة هذه النصوص[1] .

ففى نطاق الأحكام الاجتهادية التى اختلفت حولها الآراء فان حكم الحاكم فيها واجب الطاعة ليس من العامة فقط ولكن من الفقهاء أيضا سواء هؤلاء الذين يرون ما رآه الحاكم ، أو هؤلاء الذين لم يوافقوا على ما رآه الحاكم ابتداء ويتحتم على المخالف فى هذه الحالة أن لايفتى خلافا لما انتهى إليه الحاكم ذلك أن حكمه فى هذه المسائل التى لم تتفق حولها آراء العلماء لا يرد ولا ينقض فلا تسوغ الفتيا المخالفة[2] ذلك أن الفتيا المخالفة فى هذه الحالة تؤدى إلى اضطراب الأحكام وتناقضها وتزعزع الثقة فى حكم الحاكم وهو خلاف المصلحة التى نصب الحكم من أجلها[3] .

وإذا كانت الطاعة واجبة وكفلها الشارع بنصوص قاطعة على جميع الأمة فان المقصد الأساسى من وراء هذا الوجوب هو أن تتمكن السلطة العامة من تحقيق مقاصد الشرع من حقوق يتحتم عليها كفالتها ومراسم يتحتم المحافظة عليها ، فممارسة السلطة ترتبط ارتباطا وثيقا بما حتمه الشارع من قواعد وأحكام وما ابتغاه من وراء إيجاب الطاعة على كل الأمة ، بحيث إذا خرجت السلطة العامة عن نطاقها الذى رسمه الشارع لا تكون الطاعة لازمة و بمعنى أدق فهى غير

---

(١) محمد ابن الحسن المصدر السابق جـ ١ ص ١١٢ .

(٢) القرافى — الفروق جـ ٢ ١٠٣ وابن الشاط إدرار الشروق على أنواء الفروق مطبوع مع المصدر السابق نفس الموقع والصفحة وتهذيب الفروق والقواعد السنية فى الأسرار الفقهية مطبوع أيضا مع المصدر السابق للشيخ محمد على جـ ٢ ص ١٤٤ .

(٣) الآمدى — الأحكام فى أصول الأحكام جـ ٢ ص ١٥٨ ورشيد رضا الخلافة ص ٢٦ ، ٢٧ .

جائزة ، وهو ما انتهى إليه المفسرون من تفسيرهم لقوله عز وجل « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، حيث قرروا أن الطاعة المفروضة للحكام ليست طاعة أصلية واجبة ابتداء ، وإنما هى طاعة تبعية ترتبط أساساً بطاعة الحكام « لله وللرسول » وهو ما يستفاد من تكرار الأمر فى وجوب طاعة الله وطاعة الرسول ، ولم يتكرر عندما أمر بطاعة « أولى الأمر » وهو ما يوضح أن هذه الطاعة مستمدة أساساً من طاعة الحاكم لله للرسول بالتزام أوامرهما والكف عن نواهيهما والعمل على تحقيق وكفالة غايات الشارع وأهدافه[1] وكقاعدة حاسمة لا يجوز التردد فى قبولها فان ذلك يعنى أن الطاعة ليست واجبة إلا فى حالة إلتزام السلطة العامة بقواعد المشروعية فى الفقه الاسلامى ولا تكون واجبة الطاعة فيما وراء ذلك وإنما يكون الواجب على المسلمين فى هذه الحالة هو الرد والانكار[2] .

ويتحقق ذلك فى حالة ما إذا كان الأمر الصادر من السلطة العامة وقع مخالفا لدليل قطعى من نص أو إجماع أو قياس جلى ، أو كان مخالفا لدليل ظنى والحاكم غير مجتهد ولم يجر المشاورة فيما أصدره من قرارات مخالفة بذلك واجب الشورى وما إرتأته غالبية علماء الأمة وفقهائها فى هذه المسألة ، كما تتحقق المخالفة إذا كانت القرارات الصادرة من السلطة العامة مخالفة لنصوص المشروعية التى لا تخفى على أحد من العوام أو الخواص وفى هذه الحالة لا تجب الطاعة من الجميع لما يترتب

---

(١) راجع فى ذلك ــ الرازى ــ مفاتيح الغيب جـ٣ ص٢٤٢ ، والزمخشرى ـ الكشاف جـ ١ ص ٥٢٥ والفاسى الأمامة العظمى ص ٤١ ، ومحمد عبد الله العربى نظام الحكم فى الاسلام ص ٨٠ .

(٢) محمد بن الحسن ــ المصدر السابق جـ ٢ ص ٢٧٦ .

عليها من مضار[1] .

كما تتحقق المخالفة فى كل الحالات التى يكون الأمر الصادر من السلطة العامة مستهدفا مصلحة غير المصلحة العامة للمسلمين كما هو الأمر فى حالة الانحراف فى استعمال السلطة أو التجاوز بها عن الحدود التى رسمها الشارع — وعلى النحو الذى بيناه تفصيليا — فإن الطاعة لا تكون لازمة .

فالطاعة لا تكون لازمة إذا كان الحاكم المسلم جائراً ظالما فى أحكامه يعسف بحقوق الرعية وهو ما قرره الرازى بتقريره أن الطاعة لا تكون للحاكم العادل لأن الحاكم الظالم ، الله ورسوله بريئان منه .. ويقول الرازى إعلم أنه لما أمر الله عز وجل - الرعاة والولاة بالعدل فى الرعية أمر الرعية بطاعة الولاة ..

ويروى عن الامام « على » رضى الله عنه قوله : حق على الامام أن يحكم بما أنزل الله ويؤدى الأمانة ، فإذا فعل ذلك فحق على الرعية أن يسمعوا ويطيعوا[2] ، كما قرر الزمخشرى بأن « المراد بأولى منكم أمراء الحق ، لأن أمراء الجور الله ورسوله بريئان منهم فلا يعطفون على الله ورسوله فى وجوب الطاعة لهم وإنما يجمع بين الله ورسوله والأمراء الموافقين لهما فى إيثار العدل واختيار الحق والأمر بهما ، والنهى عن أضدادهما كالخلفاء الراشدين ومن تبعهم بإحسان .. ثم يقول .. وكيف تلزم طاعة أمراء الجور وقد منح الله الأمر بطاعة الله وأولى الأمر بما لا يبقى معه شك ، وهو أن أمرهم أولا بأداء الأمانات ، وبالعدل فى الحكم وأمرهم أخيراً بالرجوع إلى الكتاب والسنة فيما أشكل ، وأمراء الجور لا يؤدون أمانة ، ولا يحكمون بعدل ، ولا يردون شيئا إلى كتاب الله ولا إلى سنة رسوله ، إنما يتبعون شهواتهم

---

(١) محمد بن الحسن - المصدر السابق جـ ١ ص ١١٣ وإن كان يرى أن الواجب فى هذه الحالة هو الصبر والاستكانة وعدم جواز الخروج على الحاكم .

(٢) الرازى : مفاتيح الغيب جـ ٣ ص ٣٤١ .

حيث ذهبت بهم ، فهم منسلخون عن صفات الذين هم « أولوا الأمر » عند الله ورسوله وأحق أسمائهم اللصوص المتغلبة[1] .

وعلى ذلك فإن الطاعة ليست مطلقة — كما توهمت بعض الآراء وإنما هى مقيدة بما شرعه الله وهو ما يستفاد من قوله صلى الله عليه وسلم « .. ما لم يؤمر بمعصية فاذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة » وقوله « .. إنما الطاعة فى المعروف[2] » .

وقد يتوهم البعض أن الطاعة لازمة فى كل الأحوال استدلالا بقوله صلى الله عليه وسلم « من كره من أميره شيئا فليصبر » وقوله « من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر .. » إلى غير ذلك من الأحاديث التى سنتعرض لها فى موضعها من هذا البحث ، ذلك أن المقصود من هذه الأحاديث ليس الطاعة المطلقة فى كل كل الأحوال ، وإنما المقصود منها أن إعمال السلطة فى مواجهة الأفراد يؤدى فى كثير من الأحايين إلى الحد من نطاق الحرية الفردية لهم بقصد المحافظة على المصلحة العامة للمجتمع الاسلامى ، أو إذا كانت ممارسة هذه الحرية فيها اعتداء على حقوق الآخرين ، فممارسة السلطة فى هذه الحالات يتعارض مع ما جبلت عليه الطبيعة البشرية ، ويلقى ذلك من نفوس بعض الأفراد مقاومة وكراهية ، إلا أن ذلك ليس من شأنه أن يرفع التزامهم بالطاعة وتنفيذ أوامر السلطة العامة ، ذلك أن الهدف من هذه الأوامر تحقيق الغايات التى أوجبها الشارع الإسلامى والذى يقتضى أن يكون للسلطة العامة الحق المطلق فى ولاء المواطنين جميعا

---

(1) الزمخشرى : الكشاف ج ١ ص ٥١٥ ، ٥٣٦ .

(2) البخارى : صحيح البخارى ج ٩ ص ٧٩ ويقرر الغزالى معلقا على هذه الأحاديث بقوله « فبهذه الأحاديث يتبين أن الطاعة واجبة للأئمة ولكن فى طاعة الله لا فى معصيته » « فضائح الباطنية ص ٣٠٨ » .

بطاعتهم لها، حتى مع قبول البعض قرارات السلطة العامة بالامتعاض أو الكراهية لوقوع هذه القرارات على غير رغباتهم ومشتهياتهم[1] . فهذه الكراهة من قبيل الكراهية المنصوص عليها فى قوله عز وجل «كتب عليكم القتال وهو كره لكم ، وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم ، وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم . والله يعلم وأنتم لا تعلمون »[2] ، فمع أن الطاعة فى هذه الآية يترتب عليها الخير المحض قد تقابلها بعض النفوس بعدم الارتضاء ، كذلك الأمر فى طاعة السلطة العامة ، فرغم أن الطاعة قد تكون مكروهة فى بعض الحالات ، إلا أنها محتمة ويجب الامتثال لما تقرره السلطة العامة من قرارات ، ومما يدعم صحة ما انتهينا إليه فى عدم جواز أن يفهم أن الطاعة واجبة فى كل الحالات ، نص الحديث النبوى ، فبعد أن أوجب الطاعة على المرء المسلم فيما أحب أو كره .. جاء فيه « ما لم يؤمر بمعصية ، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة » .

وإذا كانت الطاعة مقيدة بقيود وحدود حددها القانون الاسلامى ، إلا أنه فى بعض الحالات قد تكون هذه الطاعة مطلقة، ولا يسع المسلمون إلا قبولها حتى مع خروجها عن القاعدة العامة التى وضعها الشارع للظروف العادية كما لو حتمت الضرورة ذلك على النحو الذى أشرنا إليه ، كما قد تكون الطاعة واجبة أيضا فى حالة انصراف حالة الضرورة إلى المحكومين وحدهم، وذلك فى كل الحالات التى يترتب على عدم الطاعة الهلاك أو يخشى تفتيت وحدة الأمة . فالضرورة فى هذه الحالة أو تلك هى التى تستوجب طاعة أوامر وقرارات السلطة العامة ، ومعيار الطاعة فى الحالة الثانية هو اختيار أخف الضررين وأيسرهما، فاذا كان الضرر الناجم عن عدم الطاعة يفوق الضرر المترتب على الامتثال لأوامر السلطة العامة ، فلا مفر من قبول هذه الأوامر ، ويكون من الواجب الطاعة دفعا للضرر الأشد ،

---

(١) فى هذا المعنى : محمد أسد . منهاج الاسلام فى الحكم ص ١٢٢ .
(٢) سورة البقرة آية ٢١٦ .

وعلى العكس من ذلك إذا كان الضرر الناجم من الطاعة يفوق الضرر المترتب على مخالفة هذه القرارات ، فلا مفر من عدم الطاعة إتقاء للضرر الناتج عن طاعة الأوامر المخالفة للقانون ، كما لو كانت تؤدى إلى ضياع الأمة وهلاكها .

وعلى ذلك فان حد القانون الاسلامى الذى وضع للظروف العادية لا يكون لازما فى كل الحالات التى يكون فيها عدم الطاعة مرتبا لأضرار جسيمة على الأمة[1] . أما فى حالة السعة والاختيار فلا مناص من تطبيق القاعدة العامة ، وهى ضرورة أن تكون الطاعة فى حدود القواعد العادية لمصادر المشروعية فى الفقه الإسلامى .

ونرى أن الأمة فى حالة القدرة على عدم طاعة الأوامر المخالفة للقانون لها أيضا حق عزل الحاكم وإقصائه ، ولها الحق أن تستعمل فى ذلك القوة عند الاقتضاء على النحو الذى سنوضحه بالتفصيل عندما نتكلم عن جزاءات مخالفة مبدأ المشروعية فى الفقه الاسلامى .

وترتيباً على ذلك لا نقبل الرأى الذى يحتم الطاعة فى كل الحالات دون أن يميز بين حالة الضرورة وحالة السعة والاختيار ، وسنورد هنا قصة طريفة رواها الإمام البزدوى توضح لنا إلى أى مدى يمكن أن تترتب نتائج وخيمة فيما لو سوغنا قبول السلطة ووجوب الطاعة فى الحالات التى تخرج عن مقتضى الشرع يقول البزدوى « .. حكى أن القدرية والمعتزلة غلبا ببلدة بخارى - أى أن مذهبهم هو الذى كان سائدا — وكانت مقاليد الأمور فى أيديهم — فى آخر أيام آل ساسان ، وكان الوالى يميل إليهم ، وكان أهل السنة مقهورين فى أيديهم ، وكان لذلك الأمير معلم سنى ، فقال يوما للأمير : هؤلاء الذين يعدون أنفسهم من القدرية ، يعتقدون أنك لست بأمير ولا سلطان ، وأولئك الذين من أهل السنة

---

(1) السنهورى : الخلافة ٢٣٠ ، ٢٣١ .

والجماعة يعتقدون أنك سلطان ، فقال : كيف هو ؟ فقال : أعلمك غدا إنشاء الله تعالى ، فدعا أئمة أهل السنة والجماعة وأقعدهم فى الخلافة والأمير وراء الستر ، فقال لهم : إن الأمير إذازنى وجار وشرب الخمر وإتبع الغلمان مع إعتقاده أنه حرام هل يعزل ؟ قالوا : لا ، وعليه أن يتوب عن هذه المعاصى ، ثم أذن لهم بالخروج ، ودعا أئمة القدرية والمعتزلة بأجمعهم ، فقال : إن واحدا من الأمراء أخذ الأموال ظلما وزنى شرب الخمر واتبع الغلمان غير مستحل لها هل ينعزل ؟ فقالوا بأجمعهم : إنه ينعزل وشددوا فى هذا الباب ، فأمر بخروجهم ، ثم قال للأمير : نعم ، فقد رأوك معزولا ، وأخرجوك من الإمارة ، فإنك تفعل بعض هذه القبائح ، فأمر بأخذهم وقهرهم واستأصل شأنهم حتى لم تبق ببخارى عين تطرف منهم ، وخلع كل واحد من أئمة أهل السنة والجماعة بخلعة فاخرة(١).

فهذه القصة التى يرويها لنا الإمام البزدوى عن رأى بعض العلماء فى الحاكم الذى يأتى أمورا مخالفة تماما لقواعد الشريعة ، تبين لنا إلى أى مدى يمكن أن يشوه النظام الاسلامى ، إذا ما قلنا بطاعة الحاكم وعدم جواز عزله فى كل هذه الحالات ، والواجب علينا دائما وأبدا أن نميز بين حالة السعة وحالة الاضطرار ، ولا نعتقد أن أحدا من أهل السنة والجماعة يرى طاعة الحاكم وعدم عزله إذا توفرت القدرة والاستطاعة فى حالة إقدام الحاكم على مثل هذه الأمور التى وردت فيما حكاه لنا البزدوى . ولكون الطاعة واجبة وفرضا من الفروض الدينية فإن القانون الاسلامى لم يجعل الحاكم منفردا برأيه بل أوجب أن تكون أوامر وقرارات السلطة العامة لا تصدر إلا عن مشورة فقهاء الأمة واختيارها وهؤلاء بدورهم سوف لا يوافقون — بحكم وقوفهم على قواعد القانون الإسلامى — إلا على التصرفات الصادرة فى حدود القانون . إلى جانب أن الشارع الإسلامى أوجب الرقابة على الحكام — على النحو الذى بيناه — وأوجب تقديم النصح

(١) البزدوى : أصول الدين ص ١٩٠ — ١٩٢ .

لهم وتنبيههم فى كل الحالات التى يرى فيها أن هذه الأوامر مخالفة للقانون إعمالا لقوله صلى الله عليه وسلم ، ما من عبد استرعاه الله رعية فلم يحطها بنصيحة إلا لم يجد رائحة الجنة ،(1) ويقول صلى الله عليه وسلم أيضا « الدين النصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم » وعن جرير بن عبد الله أنه قال : بايعت رسول الله صلى الله عليه وسلم على إقامة الصلاة وإيتـــاء الزكاة والنصح لكل مسلم ،(2) وبذلك يكون القانون الإسلامى قد وضع كافة الضوابط التى تحد من واجب الطاعة المطلقة للحكام وتجعله مقيداً بقيود وحدود إذا ما التزمت بها السلطة العامة فإن قراراتها ستكون يقينا فى مصلحة الأمة وهو ما يجعـــل تصرفات الحكام وفقا لما تحتمه مصادر المشروعية الاسلامية .

المبحث الثـانى
حق النصرة

أولا : مضمون واجب النصرة :

إلى جانب حق الطاعة تلتزم الأمة الاسلامية بنصرة السلطة العامة والوقوف ورائها ضد أى تمرد يقصد منه تفتيت وحدة الجماعة الاسلامية .

فاذا كان واجب الطاعة يستهدف أساسا أن تحقق الاختصاصات والسلطات الممنوحة للسلطة العامة فى الدولة الاسلامية أهدافها وغاياتها ،فان واجب النصرة يستهدف حفظ وحدة الجماعة والقضاء على أى محاولة تستهدف النيل من نظـام الحكم القائم سواء أكانت هذه المحاولة خارجية وذلك فى الحالات التى يستهدف فيها العدو المساس بكيان الدولة الاسلامية أم داخليـة بأن قام متمرد أو باغ. بمحاولة الاستيلاء على مقاليد الأمور فى الدولة أو الاستقلال بمنطقة من المناطق

---

(1) البخارى : صحيح البخارى جـ ٩ ص ٨٠ .
(2) البخارى : المصدر السابق جـ ٩ ص ٢٢ .

ففي كل هذه الحالات يقرر الفقهاء أن الأمة الاسلامية تلتزم بنصرة السلطة العامة وتقديم العون لها[1] .

ويخلط بعض الفقهاء بين هذا الواجب وواجب الطاعة ويرون أن واجب الطاعة يندرج في واجب النصرة[2] وهذا الرأي لانسلم به وذلك لاختلافهما من ناحيتين :-

الناحية الأولى : أن واجب الطاعة قد لا يترتب عليه في معظم الحالات التي تستوجب الطاعة إلا مجرد التزام سلبي يقع على عاتق المحكومين ويتمثل في وجوب التزام الجماعة الاسلامية بما تصدر السلطة العامة من قرارات وعدم مخالفتها في حين أن الواجب الثاني هو في كل الحالات يفرض على الجماعة الاسلامية التزاما إيجابيا محددا يقتضي منها أن تبذل ما في وسعها لمناصرة السلطة العامة والدفاع عن النظام القائم ضد أي اعتداء أو مساس من الداخل أو الخارج على السلطة الشرعية في الدولة الإسلامية.

الناحية الثانية : أن واجب النصرة يستهدف إلى جانب الدفاع عن نظام الحكم الموجود فانه يستهدف أيضا صون الجماعة الاسلامية من التفتت والانهيار وذلك بالدفاع عنها ضد أي محاولة تستهدف تفتيت وحدة الأمة الاسلامية وهو ما يستبين من أمره صلى الله عليه وسلم حينما سأله أحد الصحابة ماذا يفعل في حالة الفتنة فقال « ... تلزم جماعة المسلمين وإمامهم »[3] أما واجب الطاعة فالهدف منه أن تنتج الاختصاصات والسلطات التي أوجبها الشارع على السلطة العامة في الدولة الإسلامية عن آثارها في الخلق . وهذا لا يحول دون أن نقرر أن الواجبين

---

(1) الماوردي الأحكام السلطانية ص ١٧ — أبو يعلى الأحكام السلطانية ص ٢٨ — القلقشندي — مآثر الأنافة ح ١ ص ٦٣ - ٦٤ — السنهوري الخلافة — ص ٢٣٢ — ٢٣٣ .

(٢) محمد عبد الله العربي — نظام الحكم في الاسلام ص ٨٢ .

(٣) البخاري صحيح البخاري ح ٩ ص ٦٥ .

يسعيان إلى تحقيق وحدة الجماعة الإسلامية وتماسكها إلا أنه لا يجوز الخلط بينهما واعتبارهما واجباً واحداً .

ثانيا : نطاق واجب النصرة :

واجب النصره مثل واجب الطاعة ليس واجبا مطلقا تلتزم به الأمة الإسلامية فى كل الحالات وإنما يختلف بحسب ما إذا كان الخطر الذى يحدق بالسلطة العامة فى الدولة الإسلامية خطرا خارجيا أو داخليا كما يختلف باختلاف ما إذا كانت هذه السلطة تحوز على موافقة الأمة وارتضائها الاختيارى وملتزمة بأحكام الشريعة الإسلامية أم كانت مغتصبة للسلطة غير ملتزمة بما حتمه الشارع من قواعد وأحكام .

فإذا كان الخطر خارجيا فإن واجب النصرة يكون واجبا مطلقا لا يجوز لأى مسلم أن يتقاعد عنه أو يتهاون فى أدائه سواء أكانت السلطة العامة فى الدولة الإسلامية عادلة أو جائرة لأن الخطر هنا يتعلق بكيان المجتمع الإسلامى ذاته ويقصد منه النيل من استقلاله ووقوعه فى يد الأعداء. لذلك فإنه مع تحقق الظلم والجور فى السلطة العامة فلا يجوز أن يتخلى أحد عن تقديم النصرة لها ذلك أن المقصود بالنصرة فى هذه الحالة ليس هو السلطة العامة ذاتها وإنما المقصود حفظ الدولة الاسلامية من الوقوع فى يد الأعداء ولأن دفع الأعداء فرض من الفروض الدينية بمقتضى واجب الجهاد ويجد ذلك أساس مشروعيته فى قوله صلى الله عليه وسلم « الجهاد واجب عليكم مع كل أمير ، براً كان أو فاجراً وإن عمل الكبائر .. »[1] أما إذا كان الاعتداء داخليا وهو الذى يتحقق بتمرد جماعة وخروجهم على السلطة فيختلف الأمر بحسب ما إذا كانت السلطة مغتصبة لها أم تولت عن طريق الأمة ملتزمة بأحكام الشريعة ، ففى حالة اغتصاب السلطة عن طريق

(١) السيوطى — الجامع الصغير ج ١ ص ٤٩٧ . وفى هذه المعنى البخارى المصدر السابق ج ١ ص ٣٤ .

القهر والقوة فلا يجب أن يقدم المسلمون لها واجب النصرة بل على العكس من ذلك إذا ما وجد ثائر واستهدف الاطاحة بها للعودة بها إلى حكم القانون الاسلامى فان الواجب أن يساعده المسلمون وذلك لأن الهدف فى هذه الحالة هو تحقق السلطة العامة المطابقة لقواعد القانون العام الاسلامى . أما إذا كان هذا الثائر لا يستهدف العودة إلى حكم القانون وإنما يبغى أيضا الاستيلاء على السلطة فلا تكون النصرة واجبة لأن كل منهما ينازع الآخر فيما لا يحل له ، ولا يجب مساعدة أى منهما أو نصرته .

أما إذا كانت السلطة العامة تولت بالطرق المطابقة لأحكام الشرع والتزمت بأحكام الشريعة الاسلامية فيجب على المسلمين نصرتها ضد أى تمرد يقع على هذه السلطة كما يجب دره أى محاولة تستهدف الاعتداء على نظام الحكم الموجود . وإذا كانت سبب الخروج عليها وقوع بعض الظلم عن طريقها فيجب حتى تنال نصرة المسلمين أن تقلع عن الظلم الواقع منها فورا لأن الخروج بسبب الظلم لا يعد بغيا وتمردا على السلطة[1] .

---

(١) السنهورى الخلافة ص ٢٢٣ — وفى هذا المعنى ابن عابدين — حاشية ابن عابدين حـ ٣ ص ٤٣٩ .

الفصل الثانى

جزاءات مبدأ المشروعية

فى الفقه الاسلامى

فى الأبواب السابقة تعرضنا لمبدأ المشروعية ومصادره وخصائصه فى الفقه الإسلامى ، وقيود ممارسة السلطة والضمانات التى قررها الشارع الإسلامى لكفالة ممارسة السلطة العامة فى نطاق القانون الإسلامى ، كما تعرضنا لنطاق مبدأ المشروعية وآثاره ، ولنا الآن أن نتساءل عن الجزاءات المختلفة التى قررها الفقه الاسلامى والتى يجب توقيعها إذا ما تمادت السلطة العامة فى مخالفة القانون .

وأول ما يجب توقيعه على السلطة العامة من جزاءات يتمثل فى بطلان ما تصدره من القرارات المخالفة للقانون الإسلامى ، والعزل ، وفى النهاية فان الثورة تكون واجبا وحقا على أفراد الجماعة الإسلامية ، إذا لم ترجع السلطة العامة عما أقدمت عليه من مخالفات بقيود وضوابط حددها الفقه الإسلامى تحديداً دقيقاً يقى الأمة الإسلامية ويؤمنها من التفتت أو الانهيار .

وسوف نتناول هذه الجزاءات كل فى مبحث خاص .

المبحث الأول

بطلان القرارات المخالفة للقانون

أول أثر من الآثار القانونية التى رتبها الشارع الإسلامى على ممارسة السلطة العامة المخالفة للقانون الاسلامى هو بطلان القرارات التى صدرت مخالفة للقانون الاسلامى والقانون الاسلامى يتمثل فى أدلة المشروعية الاسلامية التى سبق أن تحدثنا عنها بحيث يترتب على بطلانها عدم نفاذها فى مواجهة المجتمع الإسلامى.

ويرجع ذلك لما سبق أن قررناه من أن الشريعة الاسلامية حددت بوضوح الإطار العام لكافة التصرفات البشرية سواء أكانت هذه التصرفات صادرة من الحكام أو من المحكومين، وكل تصرف أو إرادة بشرية تخرج عن هذا الاطار، فإن التصرف لا يعتد به، والارادة لا يرتب عليها القانون الاسلامى أى أثر.. وبمعنى أدق فإن هذا أو تلك يكون باطلا فالبطلان ترتيبا على ذلك هو صيرورة التصرفات على خلاف ماطلب الشارع فيها سواء أكان ذلك الطلب بأركانها وعناصرها الأساسية التى يتوقف وجود حقيقتها على تحققها أم متعلقا بأوصافها العارضة التى رأى الشارع وجوب وجودها عليها»[1].

والبطلان كجزاء مقرر على انتهاك مبدأ الشرعية يختلف باختلاف ما إذا كانت ممارسة السلطة محكومة بنص أو لا يوجد نص يحدد طريق استخدام السلطة العامة.

فإذا وجد نص يحدد طريق استخدام السلطة، فإذا كان هذا النص قطعيا بأن كان قطعى الدلالة، قطعى الثبوت، فإن مثل هذا النص لا يجوز تغييره أو العمل بما يخالفه، وكل خروج عليه يعد فى حقيقة الأمر خروجا عن الاسلام.

---

(١) موسوعة الفقه الاسلامى «موسوعة عبد الناصر»، جـ ١ ص ١٩٢-١٩٣ صادرة عن المجلس الأعلى للشئون الاسلامية سنة ١٣٨٦ القاهرة.

ولا يجوز للسلطة العامة فى الدولة الاسلامية ، كما لا يجوز للامة بأسرها أن تخالف هذا النص عن طريق استخدام السلطة بما ينافيه ، لأن ذلك يخالف قواعد الشريعة المحكمة ، وكل ممارسة للسلطة من هذا القبيل تعد باطلة ، أو بمعنى أدق منعدمة لا يرتب عليها الشارع الإسلامى أى أثر قانونى[1] وهذا هو الانعدام فى الفقه الإسلامى .

وقد يكون النص ظنيا ، كما لو كان قطعى الدلالة ظنى الثبوت ، أو ظنى الدلالة قطعى الثبوت ، أو كان ظنى الدلالة والثبوت معا ، ففى هذه الحالات يجوز للسلطة العامة أن تصدر قراراتها وهى بصدد ممارستها للسلطة وفقا لأى رأى من من الآراء الاجتهادية التى تستخلص من النص بحسب ما يتفق مع المصلحة التى تعود على المجتمع الاسلامى على النحو الذى يكفل درء المفاسد عنه ، وذلك يجب أن يتم دون مخالفة أى قاعدة عامة أو نص قطعى أو قاعدة كلية أو إجماعا ، ذلك أن المصلحة فى الاسلام هى « التى لا تخالف نصا من نصوص الشريعة ، وتكون ملاءمة لمقاصد الشرع وغاياته »[2] ، فإذا تمت ممارسة السلطة على هذا النحو ، فإنه يجب العمل بما تنتهى إليه ، وذلك لأن ممارستها تمت وفقا للأوضاع المشروعة فى الفقه الإسلامى ، وإذا لم يسر الأمر على هذا النحو فان التصرف أو ممارسة السلطة يلحقه البطلان ، ولا يرتب آثاره القانونية بأن تمت هذه الممارسة على غير ما تقضى به القواعد الكلية والأصول الشاملة فى الشريعة ، أو وقع مخالفاً لإجماع ، أو يتعارض مع المصلحة العامة للمجتمع الإسلامى .

---

(١) فى هذا المعنى : محمد بن الحسن ، السير الكبير وشرحه للسرخسى جـ ٢ ص ٢٧٦ ، جـ ١ ص ١١٣ .

(٢) أحمد سكر رسالته فى مقاصد الشريعة ص ٢٩٠ .

وإذا ما تقرر البطلان فان القرار الصادر من السلطات العامة تنسحب عنه المشروعية فوق أن قواعد الشريعة لا تمنع إزالة المضار التي ترتبت على تنفيذه بالتعويض .

فالحكم الذي تتوصل إليه السلطة العامة لا يوصف بكونه حكما شرعيا إلا إذا توفرت فيه الشروط الآتية :

١ ــ أن يكون متفقا مع روح الشريعة ، معتمداً على أصولها الكلية وقواعدها الشاملة ، وهي بطبيعتها قواعد لا تقبل التغيير أو التبديل ، كما لا تختلف باختلاف الزمان أو المكان ، ولا تخضع في ثبوتها أو نفيها لاجتهاد المجتهدين ومن أنكرها يعد خارجا عن الإسلام ، ذلك لأن الايمان بها يعتبر المعيار الفاصل بين المسلم وغير المسلم .

٢ ــ أن يكون الحكم الذي توصلت إليه السلطة العامة غير مخالف لدليل من الأدلة التفصيلية التي تقرر شريعة عاملة للناس ، وهي تشمل الأحكام العملية التي جاءت بها الشريعة الإسلامية بطريقة واضحة وحاسمة في جانب المنع أو التخيير بحيث إذا مورست السلطة خارج هذا النطاق فان قرارات السلطة العامة تعتبر باطلة ، ويجب ردها ، وهو ما يقرره الإمام الامدي بقوله « وإنما يمكن نقضه ــ حكم الحاكم ــ بأن يكون حكمه مخالفا لدليل قاطع من نص أو إجماع أو قياس جلي وهو ما كانت العلة فيه منصوصة ، أو كان قد قطع فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع . ولو كان حكمه مخالفا لدليل ظني من نص أو غيره فلا ينقض ما حكم به بالظن لتساويهما في الرتبة ... »[1] .

وعلى ذلك إذا مورست السلطة العامة خارج هذه الضوابط ، فان قراراتها

---

(١) الامدي : الأحكام في أصول الأحكام ج ٣ ص ١٥٨ .

وللمزيد من التفصيل أنظر رسالتنا « رئيس الدولة بين الشريعة الاسلامية والنظم الدستورية المعاصرة » المجلد الثالث ص ٧٦٤ ومابعدها .

باطلة ، وذلك فى كل الحالات التى يكون فيها القرار مخالفا لدليل قطعى أو قاعدة كلية أو أصل شامل من أصول الشريعة أو كان الدليل ظنيا والحاكم غير مجتهد ، أو كانت ممارسة السلطة تتعارض مع مصلحة المجتمع الاسلامى .

ويجب على القضاء ، العادى أو الإدارى فى أى صورة يوجد عليها فى المجتمع الاسلامى أن يتصدى للقرارات والقوانين المخالفة للقانون الاسلامى لأن شرعية هذه القرارات تتحدد بما رسمه الشارع من ضوابط وقيود وغايات وأهداف ومقاصد بينتها أدلة الأحكام فى الشريعة الإسلامية بحيث يكون للقضاء الحق وعليه الالتزام بأن يحكم ببطلان القرارات والقوانين المخالفة للقانون الإسلامى ولا يجوز الاحتجاج هنا بأن تدخل القضاء فى أعمال السلطات الأخرى يعد اعتداء عليها ، ويخل بمبدأ الفصل بين السلطات على النحو المستقر عليه فى الفقه الدستورى الوضعى ، وذلك لأن فهمنا لمبدأ الفصل بين السلطات فى الفقه الاسلامى يجب أن يتحدد على ضوء الذاتية الخاصة للنظام الإسلامى ، الذى انتهينا فيه إلى ما سبق أن أبديناه فى شأن نظرية السيادة فى الدولة الاسلامية ، والذى انتهينا فيه إن أن الأمة لا تملك أدنى مظهر السيادة ، وإنما تتحد هذه السيادة فى الارادة الالهية ، ذلك أن كل سلطة بشرية وكل عمل أو تصرف وكل إرادة إنما تستمد أساس وجودها من إرادة الله المقدسة، والتى تعتبر مصدر السيادة ، ومن ثم فهى سلطات « منفذة » لا تعمل ابتداء وإنما تعمل إبتناء الأمر الذى يهدد شرعية قراراتها المخالفة للقانون والبطلان هنا يترتب بقوة القانون الاسلامى ، دون حاجة إلى نص يقرره .. إعمالا لقوله صلى الله عليه وسلم « كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد » فهذا النص يقرر القاعدة العامة فى البطلان كجزاء لكل تصرف غير شرعى. ويقرر البعض(١) أن البطلان فى هذه الحالة لا يحتاج أيضا إلى حكم قضائى يرتبه .. وهو ما لا نوافق عليه لأنه يجب أن نفرق بين مخالفة النصوص القطعية ، ومخالفة النصوص الظنية

---

(١) د. على جريشة — أركان الشرعية الاسلامية ص ٥٩ .

محل الاجتهاد وفى الحالة الأخيرة إذا خالف الحاكم نصا ظنيا وكان مجتهدا .. فلا يجوز القول بالبطلان لأن حكم الحاكم فيما هو مختلف فيه قاطع للنزاع [1] ، إلى جانب أنه يلزم تدخل القضاء لتقرير البطلان .. وإلا تذرع الغالبية من الخضوع لقرارات السلطات العامة بزعم مخالفتها للشريعة .. وقد تكون غير ذلك .. والحالة الوحيدة التى يمكن القول بالبطلان دون حاجة إلى حكم قضائى فهو فى كل الحالات التى يكون القرار مخالفا لدليل قطعى ، وما علم من الدين بالضرورة .

المبحث الثانى

عزل الحكام كجزاء لمخالفة القانون الاسلامى

قررنا فيما سبق أن السمة الأساسية ، التى تتميز بها الدولة الاسلامية باعتبارها دولة من طراز خاص وطبيعة متميزة ، أنها محكومة بقواعد إلهية يتحتم على السلطة العامة أن تعمل فى نطاقها ، وقد سقنا الأدلة العديدة على حتمية إلتزام السلطة السياسية فى الدولة الاسلامية بالقانون الاسلامى .

والقانون الاسلامى الذى تلتزم به السلطة السياسية فى الدولة الاسلامية ، بينته مصادر المشروعية فى الفقه الاسلامى على النحو الذى وضحناه تفصيليا عند الحديث عن مصادر المشروعية فى الفقه الاسلامى .

وبصفة عامة فإن الشريعة الاسلامية حينما حددت مصادر المشروعية فى القانون الاسلامى لم تعطها لحاكم ، كما أنها ليست للأمة وهذا مسلم به كقاعدة عامة ، غير قابلة للتشكك فيها أو التردد فى قبولها ، وذلك لأن « الأحكام كلها تلقتها الأمة عن نبيها ، لا تحتاج فيها إلى الامام والامام منفذ لما شرعه

---

(١) ابن تيمية — السياسة الشرعية ص ٧٥ — ٧٧ .

الرسول[1] أما السلطة السياسية فلا تعدو أن تكون منفذة للقانون الاسلامى حسبما بينته مصادره ولايكون للسلطة السياسية الحق فى إصدار تشريعات تخرج عن الإطار العام الذى حددته هذه المصادر ويتحدد دورها فى نطاق الأحكام الإجتهادية ، وهى بدورها تخرج عن نطاق الأحكام القطعية فى الشريعة الإسلامية[2] وذلك لأن المبدأ هو : لا إجتهاد مع نص قطعى الثبوت والدلالة، أما نطاق عمل السلطة السياسية فى نطاق الأحكام الإجتهادية فهو مشروع وذلك إذا ماتوافرت فى السلطة السياسية الشروط والأوضاع التى إشترطها القانون الإسلامى لمن يتصدى للاجتهاد .

فاذا كان عمل السلطة فى هذا النطاق ، فإن لها الحق فى إصدار لوائح وقوانين طبقا لما يطرأ من المصلحة أو المفسدة ، وهذا بالطبع مشروط بعدم مخالفة هذه القرارات والقوانين لأى قاعدة عامة أو نص قطعى أو قاعدة كلية أو إجماع كما سبق أن أشرنا .

ما إذا لم تتوفر فى السلطة السياسية الشروط التى يتطلبها الشرع فى إصدار القرارات والقوانين ، أوكانت هذه القرارات والقوانين مخالفة لقواعد الشريعة المحكمة ، فإن هذه القرارات والقوانين باطلة ولا يجوز العمل بها وتعتبر من قبيل الهوى والاستبداد فلا يجوز الالتزام بها إلا لضرورة ملجئه بشرط أن لاتكون كفرا .

وفى حالة المخالفة يجب عزل المخالف لقواعد القانون الإسلامى إذا لم يلتزم بالرجوع إلى حكم القانون الاسلامى .

---

(١) محمد بن الحسن السير الكبير ج ٢ ص ١٣٢ ج ١ ص ١٠٤ — ١٠٨ .

(٢) يراجع فى هذا المعنى ـ محمد بن الحسن شرح السرخسى ـ السير الكبير ح ٢ ص ١٨٢ ، ح ١ ص ١١٦ .

وأسباب العزل كثيرة ومتعددة[1] ، وما يعنينا فى هذا المجال هو ما يتعلق بمخالفة مبدأ المشروعية فى الفقه الإسلامى .

وقد سبق أن أكدنا - فى أكثر من موقع - أن الشريعة الاسلامية وما تتضمنه من أحكام هى المحور الأساسى للمجتمع الإسلامى والمعيار المميز للامة الإسلامية وهى سبب وجودها من الناحية السياسية والإجتماعية ، لأن الشريعة الإسلامية هى التى صاغتها ، وعلى أساسها وجد بنيانها القانونى كمنظمة سياسية وهذا يؤدى بالطبع إلى وجوب كفالة تطبيق الشريعة الإسلامية . هذا بالإضافة إلى أن الحكومة الإسلامية هى حكومة خلافة أولا وقبل كل شىء ، وهذا بدوره يجعلها مقيدة بما يحتمه ذلك من ضرورة كفالة تطبيق القانون الإسلامى وإلا إنسحب عنها هذا الوصف .

وقد كان هذا الواجب يمثل الخط الواضح والمنهج المتبع خلال عصر الخلافة الراشدة . إلا أنه نتج عن خلافة الواقع وهى التى تولى فيها حكام لم يلتزموا بما يوجبه الشرع ، أن تعطل كثير من القواعد القانونية ، وكان أول مظهر من مظاهر الاختلال بالنسبة لعدم تطبيق القانون الإسلامى متعلقاً بالقواعد الدستورية فى الدولة الإسلامية . ذلك أن نظام الإسلام فى السياسة والحكم قد نحى عن التطبيق ، قبل أن ينحى غيره من جوانب التشريع الإسلامى[2] سواء أكان ذلك متعلقاً بالقواعد الدستورية المتعلقة بشكل الدولة ، نتيجة لظهور الملكية الوراثية واحتكار السلطة السياسية فى أسر معينة على يد بنى أمية ، أم كان هذا

---

(1) تراجع رسالتنا «رئيس الدولة بين الشريعة الاسلامية والنظم الدستورية المعاصرة» المجلد الرابع ص ١٠٠٦ — ١٠٩٤ .

(2) أستاذنا الدكتور أحمد كمال أبو المجد — نظرات حول الفقه الدستورى فى الاسلام ص ٢٧ .

الاختلاف متعلقاً بالقواعد الدستورية التى تشكل دعائم النظام السياسى الإسلامى، كالإخلال بمبادىء الشورى والعدالة ، ولم يتحقق الاخلال بفروع القانون الأخرى إلا فى وقت حديث نسبيا نتيجة لحركة المد الاستعمارى ، التى كانت تستهدف أول ماتستهدف النيل من الوحدة الإسلامية وبث النهج العلمانى كأسلوب تنتهجه الدولة الإسلامية ومايترتب عليه من إستبعاد تطبيق الشريعة الإسلامية .

كما تحقق الاخلال بهذا الواجب — تطبيق الشريعة الإسلامية — كما أشار إلى ذلك الدكتور السنهورى ، نتيجة حالة الركود التى تحققت بعد الحركة العلمية العظيمة على يد فقهاء المذاهب الإسلامية الأربعة[1] ، والتى لازلنا نعتمد على ما إنتهت إليه فى استخلاص وإستنباط القواعد القانونية التى يجب أن يلتزم بها المسلمون ، سواء فى مجال القانون العام أو القانون الخاص .

ولقد نتج من ذلك كله وعن حركة الركود التى عمت العالم الاسلامى أن إبتعد الفقه الاسلامى من حركة النهضة التى كان يمكن أن تعطيه مكانا مرموقا وبارزا بين الأنظمة القانونية الكبيرة فى العصر الحديث .

وفى مجال تأثير هذا الاخلال أو البعد عن تطبيق القانون الإسلامى على ولاية الحكام ، فإن ذلك يختلف بإختلاف نوع المخالفة ، فقد يكون العمل مخالفا لنص قطعى ، وقد يكون مخالفا لنص ظنى ، وقد يستعين الحاكم بقانون أجنبى .

الفرض الأول : حالة مخالفة نص قطعى :

لاخلاف بين الفقهاء فى أن من يقدم على ذلك يستحق العزل ، لأن الخروج على النصوص القطعية فى الشريعة الإسلامية يعتبر فى الوقت ذاته خروجا عن

---

(١) أما المذهب الزيدى فى اليمن فقد ظل باب الاجتهاد فيه مفتوحا الأمر الذى أدى إثراء الفقه الزيدى عن طريق فقهائه المجددين .

الإسلام ويستحق من يقدم عليه العزل عن طريق أهل الحل والعقد وهم ممثلوا الأمة وأهل الحل والعقد فيها وإذا لم ينعزل بعزلهم إياه حق للامة الثورة عليه — كما سيجىء — .

الفرض الثانى إذا كانت المخالفة تتعلق بنص ظنى فإن ذلك يختلف باختلاف توفر الشروط التى يجب توفرها فيمن يتصدى لإصدار القرارات . فاذا كان مجتهداو إنتهى رأيه إلى إصدار قرار فى نطاق الأحكام الإجتهادية فلا يستحق العزل، أما إذا كان غير مجتهد وخرج عن الأحكام الإجتهادية التى إنتهى إليها فقهاء الأمة فان ذلك يعتبر إتباعا للهوى وجنوحا نحو الإستبداد والتسلط يستحق المقدم عليه العزل .

الفرض الثالث وهو حالة الإستعانة بقانون أجنبى ، فاذا أقدمت السلطة العامة على العمل بالقوانين الأجنبية فإن الامر لايخلو من أحد أمرين .

الأول : إذا كان القانون الأجنبى لايتعارض مع الشريعة الإسلامية سواء أكان ذلك بالنسبة لقواعدها العامة وأصولا الكلية ، أم كان بالنسبة للفروع الفقهية المختلفة وأدلة الشريعة التفصيلية ، فإن ذلك مسموح به إذا كان يحقق مصلحة عامة لأن العمل بهذا القانون أدت إليه المصلحة والمصلحة مصدر من مصادر التشريع كما أشرنا .

الثانى أما إذا كان هذا القانون متعارضا مع نصوص القانون الإسلامى أو قواعده الكلية أو أدلته التفصيلية فإن ذلك غير جائز ويعد إخلالا خطيرا بوجوب التزام السلطة السياسيه بتطبيق القانون الإسلامى ، ومن شأنه أن يقلب النظام كله من أساسه ويجعله نظاما غير اسلامى ، ويكون من أقدم على ذلك واجب العزل لأنه يحكم بغير ما أنزل الله وهو مالم تجزه قواعد الشريعة الإسلامية[1] .

---

(١) يراجع فى ذلك تفصيليا . السنهورى الخلافة ص ٢٠٦ .

ولعل أخطر ما وقعت فيه الدول الإسلامية هو البعد عن قوانينها حين إستبدلت بها قوانين شعوب أخرى لا تتلاءم معها مما أدى إلى أن تفقد الأمة الإسلامية أهم مقوماتها وأساس كيانها[1] . كما أدى هذا البعد أيضا إلى ضرورة أن تنسحب عن هذه الدول صفة كونها « إسلامية » .

فاذا أخفقت السلطة السياسية بأن إستبعدت القانون الإسلامي ، أو استعانت بقانون يتعارض معه ، أو لم تكفل تطبيق قواعد الشريعة الإسلامية ونصوصها فإنها تكون واجبة العزل إذا لم تعد إلى حظيرة القانون الإسلامي وتزال كل المخالفات التي وقعت خلافا لما يقضى به الشرع اللهم الا إذا أوجبت الضرورة قبول هذا النظام وفي هذه الحالة تخرج عن نطاق الحكومة التي أوجبها الاسلام[2] وبشرط ألا تصل هذه القرارات الى حد الكفر .

ونرى أن مانص عليه في الدستور الدائم لجمهورية مصر العربية (م ٢) بعد تعديلها من أن الإسلام (دين الدولة) واللغة العربية لغتها الرسمية ، ومبادى الشريعة هي المصدر الرئيسي للتشريع ، يعتبر خطوة موفقة ، نحو الطريق الصحيح ، يجب أن تسلكه الحكومات الإسلامية الأخرى ، وذلك لأن هذا النص يوجب ضرورة أن تتلاءم كافة التشريعات في جمهورية مصر العربية مع قواعد الشريعة الإسلامية وأصولها العامة . والا انسحبت عنها المشروعية فورا وأصبحت باطلة دون تردد ويجب أن تشير هنا الى مانص عليه دستور الجمهورية العربية اليمنية من اعتبار الشريعة الإسلامية مصدر القوانين جميعا (م ٣) وهو نص فريد في كافة الدساتير الإسلامية . . ومن ثم فوفقا لهذا النص لا مصدر للقوانين في اليمن سوى الشريعة .. بحيث تهدر مشروعية أي قانون لا تكون الشريعة الإسلامية مصدره .. وهذه الخطوة تحمد للمشرع اليمني وان كانت هذه الخطوة تتطلب

---

(١) رشيد رضا ـــ الخلافة ص ٩١ ، ٩٢ .

(٢) السنهوري ـــ الخلافة ص ٣٢٤

فى نطاق حركة التقنين التى تجرى الآن فى اليمن على قدم وساق أن يتوفر لها رجال مؤمنون بالشريعة محيطون بأحكامها ... ممن كرسوا حياتهم لخدمتها .. والجهاد لعلوها وسموها .

المبحث الثالث

نظرية الثورة كجزاء على مخالفة مبدأ المشروعية

فى الفقه الاسلامى

تمهيد : لكى نعالج مشروعية الثورة فى الشريعة الإسلامية فإنه يتحتم علينا أن نتعرض للمسألتين الآتيتين : -

المسألة الاولى : حكم الاستيلاء على السلطة الشرعية فى الدولة الإسلامية بالقوة ، أو بمعنى آخر ، ماهو حكم الانقلاب الذى يستخدم القوة المسلحة فى الإطاحة بالحكومة الشرعية فى الدولة الإسلامية ، أى التى تحوز على موافقة الأمة الإسلامية وارتضائها وتقوم بوظائفها حسبما حددتها نصوص الشريعة وقواعدها الكلية وأصولها الشاملة .

المسألة الثانية : ما هو الحكم لوأن السلطة العامة فى الدولة الإسلامية مارست وظائفها باستعمال القوة والقهر والظلم والاستبداد بأن كانت جائرة ظالمة ؟ .

هاتان المسألتان تحدد الإجابة عليهما ، مشروعية حق الأمة الإسلامية فى الثورة من عدمه وعلينا بعد هذا أن نبين ذلك تفصيليا ، وسوف يتضمن هذا المبحث المطالب الآتية :

المطلب الاول : حكم الاستيلاء على السلطة الشرعية بالقوة — الانقلاب —

المطلب الثانى : حكم ممارسة السلطة باستعمال القهر والظلم .

المطلب الثالث : مشروعية الثورة فى الفقه الإسلامى .

المطلب الأول

حكم الاستيلاء على السلطة الشرعية بالقوة

ـ الانقلاب ـ

لا يجيز الفقه الإسلامى الخروج على السلطة العامة العامة التى تولت عن طريق الأمة ، ولم تقصر فى أداء الوظائف الأساسية التى أوجبتها الشريعة الاسلامية ، وإذا خرج متمرد على السلطة وإستولى على الحكم بالقوة ، كان حكم هذا المتمرد وسلطاته غير مشروعة .

وإذا سلمنا بهذا النظام غير المشروع ، فإنما يكون ذلك إعمالا لحكم الضرورة التى يجب أن تقدر بقدرها ، ويظل حكم هذا المتمرد مؤقتاً يجب على المسلمين إزالته ، إذا ما توفرت لهم المكنة والمقدرة وأمنوا الفتنة ، ولم يكن فى ذلك ما يهدد وحدة الأمة الاسلامية ، فاذا أمكن إزالة حكم المتمرد على السلطة وتم عزله ، عاد الحكم الأول سيرته الطبيعية ، إذ أن عزل السلطة العامة المشروعة عن طريق التمرد على السلطة غير صحيح وليس من الحالات المسوغة لإنهاء ولاية الحكام فى الشريعة الاسلامية .

وتطبيقاً لذلك فاننا نجد القلقشندى وغيره من الفقهاء يحددون الحالات التى يجوز فيها قبول السلطة التى استحوذت على مقاليد الحكم بالقوة ، بأن تكون السلطة المخلوعة قد تولت الحكم بدورها عن طريق والقوة والقهر ، بمعنى أنها لم ترتق مقاليد الحكم عن طريق الأمة ـ البيعة العامة ـ[1] ، فممارسة السلطة

---

(١) القلقشندى ـ مآثر الانافة ج ١ ص ٧١ ـ ابن عابدين رد المحتار ج ٣ ص ٤٢٨ ـ التفتازانى شرح السعد على المقاصد ج ٢ ص ٢٧٢ وشرح السعد على العقائد ص ٢٣٥ ـ الفاسى ـ الامامة العظمى ص ٤٦ ـ السنهورى ـ الخلافة ص ٢١١ ومابعدها ـ الخلافة وسلطة الأمة ترجمة عبد الغنى سنى ص ٢٧ ، ٢٨ .

عن طريق السلطة المعزولة صورة من صور الضرورة المستندة إلى القوة والقهر ، وعلى ذلك فإذا أتى نظام جديد واستحوذ على السلطة بالقوة فان السلطة التى يمارسها هذا النظام تكون مقبولة للقوة والتغلب مثلها مثل سابقتها .. وهى أيضاً تخالف حكم الأصل .

ولكن ألا يعتبر تضاربا اعتراف الفقهاء بالنظام مع أنه غاصب للسلطة ، وكانوا قبل ذلك يعترفون بالنظام الأول مع أنه بدوره تولى السلطة عن طريق الغصب ، ألايثير هذا الموقف المضطرب التساؤل إذ يعترفون بنظام ثم يعترفون بسلطة من يخرج عليه وينحيه ؟ وألا يثير هذا الموقف من الفقهاء فى مواجهة الحكام الشك فى نزاهتهم وحيدتهم ؟ الحق كما يقرر القلشقندى : أنه لا تضارب فى موقف الفقهاء ولاشبهة أو شك فى نزاهتهم . ذلك أن الحكمة من الاعتراف بالغصب فى جميع الحالات هى حفظ الشريعة وتنفيذ أحكامها ولا يعنى ذلك مطلقاً محاباة الحكام أو التقرب إليهم . وفى ذلك يقول القلشقندى « وبمقتضى ذلك وقع الفقهاء فى زماننا فى الأمر الخطر حيث لم يفهموا عنهم مقاصد الشريعة ذلك أنهم أثبتوا ولاية الأول بالاستيلاء بالقهر ، ودعاهم ذلك إلى أن يقولوا أن الخارج عليه باغ واجب القتال ، فإذا غلب الثانى حتموا ببطلان ولاية الأول وصحة ولاية الثانى ودعاهم ذلك إلى عكس القضية الأولى فقالوا إن الخارج عليه باغ واجب القتال فيظن أولئك أن حكمهم بذلك إنما هو محاباة لصاحب الوقت بالأمر ، من غير فهم المقصد الذى ألجأهم بذلك » .

وقد اعترض البعض على القيد الذى وضعه القلقشندى وغيره من الفقهاء ، والذى بمقتضاه قيد عزل السلطة العامة عن طريقة هذه الوسيلة بأن يكون النظام

---

(١) القلقشندى — مآثر الانافة جـ ١ ص ٧١ . حيث ينسب هذا الرأى إلى الامامين النووى والرافعى وغيرهما من فقهاء الشافعية .

السابق قد استحوذ بدوره على الحكم بالقوة[1] ، ونرى أن هذا الاعتراض غير صحيح ، لأن القيد الذى وضعه القلقشندى وغيره ، يؤكد لنا أن الخارج على السلطة العامة المشروعة — الموافقة لحكم القانون الإسلامى — أمر غير مشروع وغير جائز .

أما فى حالة إزالة الحكم الذى جاء عن طريق القوة والغصب ، فهو إزالة لحكم هو بطبيعته حكما مؤقتا لأنه جاء على خلاف القانون الإسلامى ، وقد يعقبه العودة إلى حكم الأصل ، بأن يلجأ المستولى إلى الامتثال لقواعد القانون الإسلامى ومن ثم يعود للنظام شرعيته ويتحول من نظام مؤقت حتمته الضرورة إلى نظام دائم يتوائم مع حكم القانون ومايقضى به الشرع ، وقد يظل هو الآخر معتمداً على القوة والقهر فيظل حكمه مؤقتا تحتمه الضرورة .

فالحكومات التى تقوم على غير مقتضى قواعد القانون العام الإسلامى ، هى حكومات فعلية أو واقعية سندها القوة والقهر والاستبداد ، وإذا كان الفقهاء قد اعترفوا بها ، فان ذلك لايعد اعترافا منهم بشروعية الوسيلة ، بحيث يكون الاستبداد والتسلط أحد الطرق التى يعترف بها القانون الإسلامى ، وإنما الاعتراف بهذا اللون ينصرف — فيما نرى — إلى الآثار القانونية المترتبة على إعمال سلطة القهر ، من تنفيذ الأحكام والقضاء بين المتشاجرين والإنصاف والإنتصاف

---

(١) محمد رأفت عثمان الامامة العظمى — رسالة دكتوراه ص ٣٤٧ حيث يقول « ويلاحظ أن القلقشندى قد حصر هذه الصورة من صور بطلان تصرف الإمام فيما لو كان الامام قد ثبتت إمامته بالقهر والاستيلاء ، فيجىء آخر فيقهره ويستولى على الأمر ، وليس الحصر له مايبرره إذ أنه كما يبطل تصرف الامام الذى ثبتت إمامته بالقهر والاستيلاء بقهر آخر ، يبطل أيضا تصرف الامام الذى ثبتت إمامته باختيار أهل الحل والعقد إذا قهره غيره .

ـ إذا تحقق ذلك ـ وسياسة الأمة ، وإدارة مرافقها العامة ، ويظل هذا الحكم واقعيا لاسند له من القانون العام الإسلامى . بحيث إذا تمكن المسلمون من القضاء على هذا النظام بالقيود والضوابط التى رسمتها قواعد الشريعة ، فان ذلك يعد إعمالا لقواعد القانون الإسلامى ومبادئه العامة التى تفرض عليهم إزالة الضرورة عنــد التمكن والقدرة لكى يسود حكم القانون على منطق القوة والاستبداد .

والقول بغير ذلك يشوه النظام الإسلامى ، ويجعل القهر والاستبداد وسيلة من الوسائل المعترف بها فى التولية والعزل و يدخل فى الإسلام ما يتعاوض مع قواعده وأصوله .

والسؤال الآن ما هو الحكم الواجب إتباعه إذا مورست السلطة على نحو يخالف ما قررته الشريعة بأن كانت السلطة ظالمة جائرة ؟ . هذا ماسوف نتناوله بالتفصيل فى المطلب التالى .

المطلب الثانى

حكم ممارسة السلطة العامة مع الظلم والجور

من المسلم به فى الشريعة الإسلامية أن العدالة شرط من الشروط الجوهرية فى كل من يتولى ولاية عامة ، والعدالة لا تقتصر على التقوى والصلاح فى ممارسة الواجبات الدينية التى فرضها الإسلام كالصلاة والزكاة والحج ... الخ وإنما تعنى فى مجال ممارسة السلطة العامة مراعاة العدالة فى كل مجال من مجالات ممارسة هذه السلطة[1] ، وهو ما يتضح لنا من دراسة مسلك الخلفاء الأول رضى الله عنهم.

---

(١) السنهورى ـ الخلافة ص ٥٣ ـ ٦٠ .

فالفسق والظلم يتنافيان مع العدالة كشرط حتمى يجب أن يتوفر فى الحكام فى الشريعة الإسلامية .

ويرى جمهور الفقهاء أن الظلم والجور من الأسباب التى تؤدى إلى عزل الحاكم الذى يسلك هذا المسلك ، وماروى عن الفقهاء فى عدم جواز عزل الحاكم الفاسق الظالم غير صحيح ولا نسلم به ، ذلك أننا إذا تفحصنا هذه الآراء فسنتبين أنهم لايجيزون ذلك إلا فى حالة الضرورة التى لايسمهم بمقتضاها عزل الحاكم الظالم الجائر لأن العزل فى هذه الحالة سيترتب عليه تفتيت وحدة الأمة وإراقة دماء أبنائها .

وعلينا الآن أن نوضح بإيجاز رأى الفقهاء فى المذاهب الإسلامية فى الحاكم الذى يمارس السلطة العامة على نحو يتحقق فيه الظلم والجور لكى نرى صحة أو عدم صحة الرأى الذى يذهب إلى عدم جواز عزل الحاكم الذى يتحقق فيه الظلم والجور .

(ا) فالحنفية يرون : ذلك مع أن بعض الروايات تروى عنهم أنه لا يجب عزل الحاكم الظالم الفاسق ، وإنما رأيهم ينصرف إلىحالة الضرورة ولاينصرف إلىالظروف العادية التى يكون فىوسع المسلمين أن يعزلوا الحاكم دون أن يترتب على هذا العزل أضرار جسيمة على الأمة وأقوالهم قاطعة الدلالة فيما نذهب إليه بدليل قولهم « ويعزل به — أى بالفسق والجور — الالفتنة »[1] « وإذا قلد الحاكم — حال كونه عدلا ثم جار فى الحكم وفسق لا ينعزل ولكن يستحق العزل إن لم يستلزم عزله فتنة »[2] فاذا صار إماما فجار لاينعزل إن كان له قهر

---

(١) الحصكفى الدر المختار — جـ ١ ص ١١٥ .

(٢) الكمالان — ابن الهمام وابن أبى شريف — المسامرة شرح المسايرة ص ١٦٧ .

وغلبه لمودته بالقهر فلا يقيد ...[1] . وواضح من هذه الأقوال أنهم يميزون بين حالتين .

الحالة الأولى : حالة الضرورة التي يترتب على عزل الحاكم فتنه من شأنها تهديد وحدة الأمة .

الحالة الثانية : حالة السعة والاختيار وهى التي يكون فى مقدور الأمة عزل الحاكم وتكون فى مأمن من وقوع أى مخاطر .

ففى الحالة الأولى لا يجيزون العزل لما يترتب عليه من آثار ، أما فى الحالة الثانية فان العزل واجب حتمى لا يجوز مطلقا التقاعد عن أدائه .

أما مايستدل به البعض من عدم جواز عزل الحاكم الظالم استدلالا بقوله صلى الله عليه وسلم « الجهاد واجب عليكم مع كل أمير ، براكان أو فاجرا والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم براكان أو فاجراً وإن عمل الكبائر » فهذا النص لا يعتبر دليلا كافيا للقول بعدم جواز العزل . ذلك أن الجهاد يتوقف عليه حماية الدولة وحفظ كيان الأمة ولا يجوز القول بعدم الجهاد مع الحاكم الظالم الفاسق لأن ذلك سوف يترتب عليه ضرر بالغ أشد خطورة على المسلمين فيما لو أجزنا القول بعدم فرضية الجهاد إذا كان الحاكم ظالما ، وهو ما قرره الإمام الشاطبى بقوله « وكذلك الجهاد مع ولاة الجور لو ترك ذلك لكان ضرراً على المسلمين ، فالجهاد ضرورى والوالى فيه ضرورى ، والعدالة فيه مكملة للضرورة ، والمكمل إذا عاد للأصل بالأبطال لم يعتبر ولذلك جاء الأمر بالجهاد مع ولاة الجور[2] .

---

(١) ابن عابدين — رد المحتار ج ٣ ص ٤٢٨ .

(٢) نقلا عن الشاطبى — الموافقات فى أصول الشريعة ج ٢ ص ١٥ .

وانظر هذه الآراء : التفتازانى شرح السعد على العقائد ص ٢٤٠ وشرح العقائد النسفية ص ١٨٦ .

كذلك الصلاة وراء الحاكم الفاسق الظالم ، فالصلاة أصل من أصول الإسلام وأساس قاعدته وأعظم دين المسلمين ، وركن رئيسى من أركان الإسلام لم يرخص فيها الشارع بالترك تحت أى ظرف من الظروف لذلك لا يجوز تبعاً لذلك ، الاستدلال من جواز الصلاة خلف الحاكم الظالم الفاسق للقول بعدم العزل[1] .

كما أن البعض يرى جواز ولاية الفاسق الظالم وعدم العزل ، قياسا على صحة تزويج الأب الفاسق لابنته وينسب هذا الرأى هذا القول للإمام الأعظم أبى حنيفة[2] ولكننا لانوافق على ذلك لأن ولاية الأب الفاسق فى تزويج إبنته ولاية خاصة فى حين أن ولاية الحاكم ولاية عامة ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، فإن كون الأب الفاسق من أهل الولاية فى تزويج إبنته فإن ذلك لا يجب أن يكون سندا لمشروعية القول بصلاحيته للولاية العامة على المسلمين وذلك لأن الأب مع توفر الفسق فيه ، فإن الأبوة مانعة من تضحيته بمصلحة إبنته لتوفر الشفقة فيه ، وعلى خلاف ذلك بالنسبة للحاكم الفاسق فإن مظنة التضحية بمصالح المسلمين متوفرة وذلك لتوفر الظلم والجور .

(ب) أما بالنسبة للشافعية : فإن الإمام الشافعى رضى الله عنه يرى أن الحاكم الظالم الفاسق ليس من أهل الولاية ، وأن الحاكم الفاسق الجائر يستحق العزل ،

---

(١) القاضى عبد الجبار — المغنى فى أبواب العدل والتوحيد ج ٢٠ القسم الأول ص ٢٠٢ .

(٢) تراجع المصادر الآتية :

— التفتازانى شرح السعد على المقاصد ج ٢ ص ٢٨٢ ، وشرح السعد على العقائد النسفية بحواشيه المتعددة ص ٢٤٠ — ٢٤٢ : — الكستلى — حاشية الكستلى على شرح العقائد ص ١٧٦ .

وكذلك كل قاض أو أمير[1] كما أن معظم الشافعية يرون أن الفاسق لا يستطيع أن ينظر فى أمور نفسه ، ولا يتسنى أن يعطى هذا الحق بالنسبة لغيره من المسلمين وإذا كان ممنوعا من النظر فى أموره الشخصية فمن باب أولى أن يكون له هذه الصلاحية لكى ينظر على سائر المسلمين[2] . وكما يعبر التفتازانى أحد فقهاء الشافعية عن مدى صلاحية الفاسق للولاية العامة بقوله « أليس بعجيب استرعاء الذئب ؟ وأن الإمام نصب ليقوم على مثله حتى يدفع شره وأن الفاسق لا تثق الأمة فى أوامره ونواهيه وأن الظالم يختل به أمر الدين والدنيا »[3] .

وعلى ذلك فالفاسق الظالم هو واجب العزل فى نظر فقهاء الشافعية ما لم تكن هناك حالة ضرورة تؤدى إلى غير ذلك .

(جـ) أما الظاهرية : فانهم يرون إستمرار ولاية الفاسق الظالم إذا تحقق أمران[4] :

١ ـ أن يقلع الحاكم الظالم عن الأسباب التى أدت إلى فسقه وظلمه والتخلص منها

---

(١) التفتازانى شرح السعد على العقائد بحواشيه المختلفة ص ٢٤٠ وشرح العقائد النفسية ص ١٨٦ .

(٢) التفتازانى شرح السعد على المقاصد جـ ٢ ص٢٧٧ وشرح العقائد النفسية ١٨٦ وحاشية الكستلى على المصدر السابق ص ١٨٦ .

(٣) شرح السعد على المقاصد جـ ٢ ص ٢٧٧ .

(٤) ابن حزم ـ الفصل فى الملل والأهواء والنحل جـ ٤ ص١٧٠ ومابعدها وهذا يتفق مع رأى ابن حزم فى عزل الحاكم الفاسق والظالم بالقوة إذا تعينت وسيلة لذلك يقول ابن حزم « والواجب إن وقع شىء من الجور ـ وإن قل ـ أن يكلم الإمام فى ذلك ويمنع منه ، فان إمتنع وراجع الحق وأذعن للقود =

٢ — توقيع العقوبات المقررة عليه نتيجة ممارسته السلطة على نحو يخالف قواعد الشريعة . فإذا تحقق الشرطان : التخلص من أسباب الفسق والظلم ، وقبول الإمتثال للجزاءات المقررة فى القانون الإسلامى ، فإن ولايته تستمر ولا يكون هنا مقتضى لعزله لعدم الحاجة إليه ، أما إذا رفض الحاكم وبقى على حالة فإن الأمر يقتضى حتما سقوط ولايته العامة وعزله عن الخلافة ، ونرى أنه حتى فى الحالات التى قال بها الظاهرية استمرار ولاية الحاكم الظالم فان الأمر يقتضى عزله وانتهاء ولايته ، ذلك أن الحاكم قد يرتكب جريمة تستوجب قتله أو حبسه تعزيراً ومن ثم فانه يستحيل مع ذلك استمرار ولايته العامة لانتهائها إما بالموت أو بالعزل الذى لا يتحقق معه قدرة الحاكم على ممارسة السلطة العامة، لذلك فانه فى أغلب الحالات يكون عزل الحاكم الظالم متحققا ضده مع عدوله عن أسباب الفسق والظلم وقبول توقيع الجزاءات المقررة فى القانون الإسلامى .

(د) كما أن المعتزلة : يرون هذا الرأى بناء على جعلهم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من الواجبات المتعلقة بأصلون الإيمان[1] ، وأن تحقيق هذا الواجب يتم بوسائل سل السيوف واستخدام القوة وهذه خير وسيلة فى نظرهم[2] وأن الحاكم إذا ارتكب منكرا أو أخل بمعروف فان الواجب ممارسة واجب

= من البشرة أو الأعضاء ولإقامة حد الزنا والقذف عليه فلا سبيل إلى خلعه وهو إمام كما كان لا يحل خلعه ، فان إمتنع من إنفاذ شىء من هذه الواجبات عليه ، ولم يرجع ، وجب خلعه ، وإقامة غيره ممن يقوم بالحق لقوله تعالى « وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان » ولا يجوز تضييع شىء من واجبات الشرائع » .

(١) الخياط — الانتصار — تحقيق الدكتور نيبرج ص ١٢٦ .

(٢) أحمد أمين — ضحى الاسلام حـ ٣ ص ٦٤ .

الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على الحاكم ، وأنه فى هذه الحالة يكون واجب العزل لفقده شرط العدالة وذلك إذا ماتوفرت القدرة والاستطاعة[1].

(هـ) أما الخوارج: فيرون أن الحاكم الظالم الفاسق غير مسلم[2] لأن الفسق يخرجه من زمرة المسلمين ، ويرون أن طاعة الحاكم مشروطة بالتزامه قواعد القانون الإسلامى ، أما إذا فسق وجار عن الحق وحاد عن القانون فان ذلك يكون موجبا لعزله والخروج عليه وإن كان ذلك كافيا لقتله[3] .

(و) أما الحنابلة: فان ما روى عنهم عزل الحاكم الظالم الفاسق هو أنهم يميزون بين العزل الذى يترتب عليه التأثير على وحدة الجماعة الإسلامية ، والعزل هنا غير واجب حتى لا تشق عصا المسلمين ، فالخوف من ذلك هو الذى أدى إلى قبول ولاية الفاسق ، أما حينما تتوفر للأمة القدرة والاستطاعة وتتحقق الوسائل التى تكفل حق الأمة فى عزل الحاكم الظالم فاننا نرى أن فقهاء الحنابلة يرون العزل فى هذه الحالة[4] .

(ع) أما ما روى عن المالكية فى عدم جواز عزل الحاكم وإن تحقق فيه الظلم والجور ، وإنما يكتفى بنصحه ووعظه[4] فان ذلك يحمل على حالة الضرورة التى يكون فيها العزل موجبا للفتنة وهو ما قرره عبد القادر بن يوسف ابن على الفاسى فى مخطوطه — الخلافة العظمى — ، حيث يقرر أن الإمام يعزل بالفسق والجور إذا لم يكن له قهر فاذا كان له قهر وترتب على إعمال السلطة إهدار

---

(١) الأشعرى مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين حـ ٢ ص ١٤٠ .
(٢) البزدوى — أصول الدين ص ١٩٠ .
(٣) راجع — أبو يعلى — الأحكام السلطانية ص ٢٠ — ٢١ .
(٤) ابن عرفه — حاشية الدسوقى على الشرح الكبير حـ ٤ ص ٢٩٨ ، ٢٩٩ .

حقوق المسلمين فان بعض الآراء تذهب إلى أن الإجماع إنعقد على منعه ورده ، ويستدل هذا الفريق بقيام الحسين وابن الزبير وأهل المدينة بثورتهم على بنى أمية، وينسب هذا الرأى إلى جماعة عظيمة من التابعين فى صدور الإسلام ، فى حين يروى الفاسى عن طريق آخر أن العزل للفسق والجور وإن كان محل خلاف فى صدور الإسلام الاول إن أن الاتفاق وقع بعد ذلك على عدم جوازه للفتنة المترتبة عليه ، ثم يقرر الفاسى أن الفاسق الظالم ليس من أهل الولاية ويجب عزله وينسب هذا الرأى إلى فريق غير قليل من الفقهاء[1] .

ومن هنا نرى أن الفقهاء فى المذاهب الإسلامية المختلفة يرون أنه إذا تحقق فى السلطة العامة الظلم والاستبداد فان تنحيتها واجبة ولا يرون ذلك فى حالة الضرورة إذا ترتب على العزل فتنة تؤدى إلى تفتيت وحدة الأمة .

إلا أنه إذا وصل الفسق والظلم إلى حد الكفر فالجميع يرون أن العزل واجب حتى ولو بشهر السلاح والثورة عليه لأن قبول ولاية الكافر فى هذه الحالة يخرجنا من نطاق النظام الإسلامى بأسره[2] وعزل الحاكم هنا يقوم على أساس الفكرة العقدية لعقد البيعة ذلك أنه بمقتضى هذا العقد يلتزم الحاكم بأداء واجبات ووظائف محدودة ويجب أن يمارس هذه الواجبات طبقا الإطار العام الذى حددته الشريعة الإسلامية ، كما تلتزم الأمة من الناحية المقابلة بطاعة الحاكم ونصرته، فاذا أخل الحاكم بما يرتبه عقد البيعة فان واجبى الطاعة والنصرة لا يكون أيهما

---

(١) الفاسى الإمام النظمى ص ٤٢ ، ٤٢ .

(٢) تراجع المصادر الآتية :

ـ التفتازانى ـ شرح السعد على العقائد النفسية وحواشيه المختلفة ص ٢٤١ .

ـ الدهلوى ـ حجة الله البالغة ص ١٥٠ ، ـ السنهورى ـ الخلافة ص

ـ رشيد رضا ـ الخلافة ص ٤٠ ، ٤١ .

من الواجبات التي يجب بذلها للحاكم وإنما تسقط الطاعة ولا تجب النصرة[1]. وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك تفصيلياً .

المطلب الثالث

مشروعية الثورة فى الفقه الاسلامى

فيما سبق قررنا أن الحاكم فى الشريعة الاسلامية يتحتم عليه أن يمارس الوظائف المختلفة فى حدود ونطاق أحكام الشريعة على نحو يمتنع فيه الظلم والجور والتعسف والاستبداد ، بحيث إذا خالف ذلك فان واجب الطاعة يسقط ، كما لا تجب نصرته ،وعليه أن يمتنع ويقلع عما وقع فيه من ظلم واستبداد وإلا سقط واجبى الطاعة والنصرة واستحق العزل .

فالفقه الاسلامى حدد تحديداً دقيقاً السلطات المختلفة التى تتكفل السلطات العامة بأدائها وحدد حقوق الأمة وواجباتها ، بحيث لا يجوز للأمة من ناحية كما لا يجوز للحاكم من الناحية الأخرى الخروج عما حتمته الشريعة الاسلامية من قواعد وأحكام .

وإذا ما أدت الأمة ما عليها فانه من الناحية المقابلة يجب على السلطة العامة فى الدولة الإسلامية أن تمارس السلطات والاختصاصات التى أوجبتها الشريعة الإسلامية فى حدود قواعد القانون الإسلامى دون تسلط أو إستبداد .

ذلك أن ممارسة السلطة فى الشريعة الإسلامية محددة تحديدا دقيقا ، وإذا ما أقدمت السلطة العامة على مخالفة القانون الاسلامى أو أساءت إستخدام السلطة وانحرفت بها عن المصلحة العامة للمجتمع الاسلامى فأن السلطة العامة تكون مسئولة عما أقدمت عليه أمام الله من ناحية وأمام القانون الاسلامى من ناحية أخرى وفى النهاية أمام المجتمع الاسلامى - كما أشرنا فيما سبق -

---

(١) السنهورى — الخلافة ص ١٩٨ .

والسؤال الآن ماهو الحل إذا ماثبتت مسئولية السلطة العامة فى هذه الحالات وسارت فى غيها ولم ترجع عما أقدمت عليه من مخالفات وإنتهت الأمة إلى قرار بعزل من مارس السلطة على هذا النحو سواء أكان هو رئيس الدولة الاسلامية أو غيره من الحكام ؟

هل يقف المسلمون موقفا سلبياً من هؤلاء الحكام ، بحيث إذا عرضوا العزل على من ثبتت مسئوليته ولم يقبل ذلك أذعنوا لسلطته ، وقبلوا حكمه ، واكتفوا بالصبر والدعاء له بالهداية كما تذهب بعض الآراء؟

أم يجب عليهم أن يتحركوا ويعزلوه بالقوة إذا تعينت طريقا لعزله ؟

لم يتفق فقهاء المذاهب الاسلامية المختلفة على إجابة محددة لهذه التساؤلات وهو ما أدى إلى تباين وجهات النظر وإختلافها فى تقرير قاعدة قانونية تعطى الحل السليم لهذه المشكلة الشائكة .

هذا وقد تعرض الفقهاء لهذا الموضوع وهم بصدد تعرضهم لجواز أو عدم جواز الخروج على الخليفة الذى فقد شرطا من الشروط التى يجب أن تتوفر فيه ، أو قصر فى أداء واجبات الأمة وسوف نتتبع منهج الفقهاء فى هذا الصدد باعتبار أن ولاية الخليفة ولاية عامة وسائر الولايات مشتقة منه .

والسبب الذى أدى إلى ذلك الاختلاف والتباين هو وجود نصوص قانونية توجب الطاعة والانقياد ، ونصوص أخرى توجب الثورة واتخاذ موقف إيجابى ضد الخليفة الذى فقد شرطا أو أكثر أو أخفق فى كفالة وظائفه وأداء واجبات الأمة .

ونتيجة لذلك انقسم رجال الفقه الاسلامى إلى اتجاهين رئيسين :

الاتجاه الأول : ومؤداه ، أنه لا يجوز فى أى حال من الأحوال الخروج على الامام لعزله بالقوة والثورة عليه ، وإذا ما تحقق فى الخليفة سبب يستوجب

العزل ، ولم ينعزل — إذا ما قرر أهل الحل والعقد ذلك — ، فان الواجب الصبر والدعاء له بالهداية حتى يتوب الله عليه ويهديه إلى طريق الحق دون أن تتحلل الأمة من طاعته ، أو تشق عصا الطاعة عليه ، وقيل أن هذا مجمع عليه ، وأنه يمثل رأى المذاهب الاسلامية لأهل السنة والجماعة ، فالبزدوى ينسب هذا الرأى إلى الامام الأعظم أبى حنيفة[1] ، كما أن أبا عبيد يقرر أن « من أراد أن ينصح لذى سلطان فلا يبده له علانية ولكن ليأخذ بيده ، فيخلو به ، فان قبل منه فذاك وإلا فقد أدى الذى عليه »[2] ، كما يقرر الامام محمد بن الحسن أن الامام يعزل بالجور إلا أنه يقرر أن ذلك « ليس مذهبنا »[3] كما أشارت كثير من المصادر الاسلامية إلى هذا الرأى الذى يحدد دور الأمة فى مجرد النصح دون أن يقع عليها أى التزام آخر[4] .

---

(١) البزدوى — أصول الدين ص : ١٩٠ .

(٢) أبو عبيد — الأموال ص : ٤٣ .

(٣) محمد بن الحسن - السير الكبير شرح الامام السرخسى ج ٢ ص : ١٦٤ .

(٤) تراجع المصادر الآتية : =

= — أبو يوسف — الخراج ص١٠ ، — الفاسى الامامة العظمى ص٤١ — ابن حزم الفصل فى الملل والأهواء والنحل ج ٢ ص ١٧١ ، حيث ينسب هذا الرأى إلى كبار الصحابة ، — ابن عرفة — حاشية الدسوقى ج ٤ ص ٢٩٨ — ٢٩٩ ، — الماوردى الأحكام السلطانية ص ١٥ ، — أبو يعلى الأحكام السلطانية ص ٢٠ ، — القلقشندى — مآثر الانافة ج ١ ص ٦٢ — ٦٤ ؛ الرملى — نهاية المحتاج على شرح المنهاج للسرورى ج ٧ ص ٣٨٢ ، - محمد يوسف موسى -- نظام الحكم فى الاسلام ص ٩٥ — ١١٠ حيث يتعرض لمختلف الآراء ، — أحمد هريدى مبادى نظام الحكم فى الاسلام ص ١٣٩ — ١٤١ ، — ابن تيمية — منهاج السنة ج ٢ ص ٨٧ (المطبعة الأميرية) .

الاتجاه الثانى : ويرى هذا الاتجاه ، أن الامام اذا تغير حاله بفقده شرطا من الشروط اللازمة لاستمرار الخلافة ، أو إذا أخفق فى تحقيق المقصود من الامامة ، وما يحتمه كونه خليفة عن النبي — صلى الله عليه وسلم — من حفظ الدين وسياسة الدنيا ، فانه الأمر يقتضى عزله ، وإن لم يقبل قرار عزله من أهل الحل والعقد ، فانه يجوز عزله بالقوة والثورة المسلحة إذا تعينت طريق لذلك ، مع قيود وضوابط لاستعمال هذا الواجب ، ويمثل هذا الرأى عدد غير قليل من الفقهاء فى المذاهب الاسلامية المختلفة ، فالامام الأشعرى ينسب هذا الرأى إلى الزيدية ، الذين يرون الخروج على الأئمة الجبارين ليتسنى رفع الظلم والجور واقامة الحق ، اذا لم يكن هناك طريق لتحقيق ذلك غير القوة ، وتعينت طريقا لذلك ، لعدم جدوى الطرق الأخرى ، وينسب الأشعرى هذا الرأى أيضا لمعظم المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وبعض أهل السنة[1] . كما أن ابن حزم ينسب هذا الرأى الى كثير من الصحابة منهم « على بن أبى طالب ، وكل من كان معه من الصحابة ، والسيدة « عائشة » أم المؤمنين وطلحة والزبير وكل الذين كانوا معهم من الصحابة ، وكذلك رأى كل من خرجوا على الخلافة الأموية أو العباسية ، ومن كانوا معهم ، كالحسين بن على رضى الله عنه وعبد الله بن الزبير ، كما أن ابن حزم يرى أن هذا الرأى تدل عليه أقوال الفقهاء ، كأبى حنيفة ، وشريك ، ومالك ، والشافعى ، وداود وأصحابهم ، ويقرر ابن حزم أن هؤلاء الفقهاء يرون ذلك وكل منهم « إما ناطق بذلك فى فتواه ، وإما فاعل لذلك بسل سيفه فى إنكار ما رأوه منكرا »[2] كما أشار إلى هذا الرأى

---

(١) الأشعرى - مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين جـ ١ ص ١٤١ جـ ٢ ص ١٤٠ .

(٢) ابن حزم — الفصل فى الملل والأهواء والنحل جـ ٤ ص ١٧١، ١٧٢ .

العديد من الفقهاء(١) .

وعلينا تفحص هذين الاتجاهين وبيان أدلة كل فريق ، ثم نتعرض لرأينا الخاص وعلى ذلك سوف يتضمن هذا المطلب الفروع الآتية :

الفرع الاول : الرأى الذى يرى عدم مشروعية الثورة وأسانيد هذا الرأى .

الفرع الثانى : الرأى الذى يرى مشروعية الثورة وأسانيده .

الفرع الثالث : رأينا الخاص فى مشروعية الثورة .

الفرع الاول

عدم مشروعية الثورة على الخليفة

يرى كثير من الفقهاء فى المذاهب الإسلامية المختلفة أن الثورة بالقوة المسلحة على الإمام أمر غير مشروع وذلك لأن نصوص القانون الاسلامى لا تجيز الخروج على الامام لازالته بالقوة ويستدل من يرى ذلك بنصوص من القرآن والسنة فى هذا الخصوص :

أولا : القرآن :

أول مايستدلون به قول الله سبحانه وتعالى « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا »(١) .

فالآية توجب طاعة الله والرسول وأولى الأمر وتجعل طاعة أولى الأمر من طاعة الله ورسوله ومن ثم فان عدم اطاعتهم منهى عنه بنص الآية .

---

(١) الفاسى - الامامة العظمى ص٤٢، أحمد هريدى - نظام الحكم فى الاسلام ص ١٣٩ ، ١٤٠ - محمد أسد - منهاج الاسلام فى الحكم ص ١٤٣ — ١٦٦ .

(٢) سورة النساء آية ٥٩ .

ثانياً : السنة :

١ — ما رواه أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ستكون فتنة القاعدة فيها خير من القائم ، والقائم فيها خير من الماشي ، والماشي خير من الساعي ، فمن تشرف لها تستشرفه فمن وجد ملجأ أو معاذاً فليعذ به »[1] .

٢ — ما رواه حذيفة بن اليمان عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « كان الناس يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الخير وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني ، فقلت يا رسول الله ، إنا كنا في جاهلية وشر فجاءنا الله بهذا الخير فهل بعد هذا الخير من شر ؟ قال : نعم ، فقلت : وهل بعد ذلك الشر من خير ؟ قال : نعم ، وفيه دخن ، قلت وما دخنه ؟ قال : قوم يهدون بغير هدى تعرف منهم وتنكر ، قلت : فهل بعد ذلك الخير من شر ؟ قال : نعم ، دعاة على أبواب جهنم من أجابهم إليها قذفوه فيها ، قلت : يا رسول صفهم لنا ، قال : من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا ، قلت : فما تأمرني إن أدركني ذلك ؟ قال تلزم جماعة المسلمين وأمامهم ، قلت : فان لم يكن لهم جماعة ولا إمام ؟ قال : فاعتزل تلك الفرق كلها ولو أن تعض بأصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت على ذلك »[2] .

٣ — ما رواه عبادة بن الصامت قال « دعانا النبي صلى الله عليه وسلم فبايعناه ، فقال : فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا ، وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفرا

---

(١) ، (٢) ، البخاري — صحيح البخاري ج ٩ ص ٦٤ ، ٦٥ ، حسب ترتيب الأحاديث .

بواحا عندكم من الله فيه برهان »[1] .

٤ — ما رواه ابن عمر « لا ترجعوا بعدى كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض »[2] .

٥ — ما رواه ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « من رأى من أمير شيئا يكرهه فليصبر عليه فإن من فارق الجماعة شبرا فمات إلامات ميتة جاهلية »[3] .

٦ — ما رواه زيد بن وهب عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إنكم سترون بعدى أثرة وأمورا تنكرونها ، قالوا فما تأمرنا يا رسول الله ؟ قال : أدوا لهم حقهم وسلوا الله حقكم »[4] .

٧ — وعن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « من كره من أميره شيئاً فليصبر فإنه من خرج من السلطان شبرا فمات إلامات ميتة جاهلية »[5] .

٨ — وعن الزبير بن عدى قال « أتينا أنس بن مالك فشكونا إليه ما نلق من الحجاج فقال : إصبروا فإنه لا يأتى عليكم زمان إلا الذى بعده شر منه حتى تلقوا ربكم ، حديث سمعته من نبيكم صلى الله عليه وسلم »[6] .

٩ — عن ابن عمر وأبى موسى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : من حمل علينا السلاح فليس منا »[7] .

وقد ذكر الدكتور محمد يوسف موسى أدلة أخرى لمن يرى ذلك منها « من

---

(١) ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، صحيح البخارى ص٥٩ ، ص٦٠ ، ٦٣ ، ٥٩، ٦١ ، ٦٢ حسب ترتيب الأحاديث .

(٧) البخارى — صحيح البخارى ج ٩ ص ٦٢ .

خلع يدا من طاعة لقى الله يوم القيامة ولا حجة له ، ما جاء فى إجابة النبى على تساؤل مسلمة بن يزيد الجعفى حينما قال للرسول : يانبى الله أريت إن قامت علينا أمراء يسألون حقهم ويمنعون حقنا ، فما تأمرنا ؟ فقال له : إسمعوا وأطيعوا فإنما عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم ، « ماجاء من أن الرسول صلى الله عليه وسلم ذكر يوما ، ما سيكون من خيار الأئمة وشرارهم ، فقيل له حينئذ : أفلا تنابذهم عند ذلك ،فقال : لا ،ما أقاموا فيكم الصلاة ، لاما أقاموا فيكم الصلاة »[1].

وإلى جانب الأحاديث التى تحول دون الخروج على الإمام فإن هناك غيرها من الأحاديث توجب الطاعة منها :

١ ــ ما رواه أبو هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « من أطاعنى فقد أطاع الله ومن عصانى فقد عصا الله ، ومن أطاع أميرى فقد أطاعنى ومن عصى أميرى فقد عصانى[2] .

٢ ــ ما رواه أنس بن مالك عن النبى صلى الله عليه وسلم « إسمعوا واطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشى[3] .

فهذه الادلة من القرآن والسنة توجب عدم الخروج على الحاكم أو الثورة عليه إلا فى حالة الكفر البواح ، كما توجب وجوب الطاعة .

وإلى جانب القرآن والسنة فإن هذا الاتجاه يستند لمسلك كبار الصحابة كسعد إبن أبى وقاص وأسامة بن زيد وعبد الله بن عمر ومحمد بن مسلمة حينما قبلوا سلطة

---

(١) محمد يوسف موسى ــ نظام الحكم فى الإسلام ص٩٦ ــ ٩٧ وأنظر أيضا ــ القاسمى ــ الامامة العظمى ص ٤٤ ــ ٤٥ .

(٢) البخارى ــ المصدر السابق ج ٩ ص ٧٨ .

(٣) البخارى ــ المصدر السابق ج ٩ ص ٧٨ .

أمراء الجور من بني أمية[1] .

ولم يكتف البعض بالقول بعدم الخروج على الإمام واعتزال الفتنة في حالة الثورة عليه كما هو مسلك بعض كبار الصحابة وإنما رأى أنه يجب على كل من يدعوه الإمام إلى قتال الثائرين ، أن يجيبه إلى ذلك ولا يسعه التخلف إذا كان قادرا لأن طاعة الإمام فيما ليس بمعصية فرض ، فكيف فيما هو طاعة ؟ لذلك فإن النصوص التي تشير إلى اعتزال الفتنة إنما يكون ذلك فيما لو لم يدعهم الإمام إلى القتال فاذا دعاهم في هذه الحالة تفترض عليهم تلبية دعوته[2] .

وترتيبا على هذه النصوص من القرآن والسنة ومسالك بعض كبار الصحابة الذين خضعوا لأئمة إنتفت فيهم الشروط وتحقق فيهم الظلم والجور ولم يؤدوا للأمة حقوقها قالوا بأن الثورة على الامام غير جائزة لما قد يترتب عليها من فتنة وإراقة للدماء وتفتيت لوحدة الأمة[3] .

الفرع الثاني

مشروعية الثورة على الخليفة

ويرى أصحاب هذا الاتجاه ضرورة الثورة على الإمام بالقوة والسلاح عند الإقتضاء ويعد الإمام ابن حزم من أكبر دعاة هذا الاتجاه[4] .

ويستدل القائلون بمشروعية الثورة واستخدام وسائل القهر لعزل الإمام بالقرآن والسنة :

---

(1) ابن حزم — الفصل في الملل والاهواء والنحل ج ٤ ص ١٧١ .

(2) الكاساني — بدائع الصنائع ج ٧ ص ١٤٠ .

(3) ابن تيمية — منهاج السنة ج ٢ ص ٨٧ .

(4) ابن حزم — الفصل ج ٤ ص ١٧١ — ١٧٢ .

أولا : القرآن :

يقول سبحانه وتعالى « وتعاونوا على البر والتقوى ولاتعاونوا على الاثم والعدوان[1] .

ثانياً : السنة النبوية :

وقد ذكر ابن حزم الأحاديث النبوية التي تسقط حق الطاعة وتوجب الثورة في الحالات التي يخالف فيها الخليفة الشرع الإسلامي ومنها[2] .

١ ــ « من رأى منكم منكرا فليغير بيده ، فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان ، ليس وراء ذلك من الإيمان شيء » .

٢ ــ « لاطاعة في معصية ، إنما الطاعة في الطاعة وعلى أحدكم السمع والطاعة ما لم يؤمر بمعصية فان أمر بمعصية فلا سمع ولاطاعة » .

٣ ــ « من قتل دون ماله فهو شهيد ، والمقتول دون دينه شهيد ، والمقتول دون مظلمة شهيد » .

٤ ــ « لتأمرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليعمكم الله بعذاب من عنده » .

إلى غير ذلك من الأدلة التي تحد من حق الطاعة وتجعل لهذا الحق نطاقا محددا هو مدى إلتزام الخليفة والسلطات العامة في الدولة بالقانون الإسلامي . وقد ذكر الأستاذ محمد أسد أدلة أخرى لمن يرون حق الثورة منها « ماروى عن عبدالله ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « كنا إذا بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة يقول لنا « فيما استطعتم » ، رواه مسلم عن عرفجة،

(١) سورة المائدة آية ٣ .

(٢) ابن حزم ــ الفصل في الملل والأهواء والنحل جـ ٤ ص ١٧٢ .

لا طاعة لمن لم يطع الله » رواه أحمد عن معاذ بن جبل « لاطاعة فى معصية إنما الطاعة فى المعروف » رواه البخارى ومسلم عن على بن أبى طالب « لاطاعة لمن عصا الله » رواه أحمد عن عبادة بن الصامت « أفضل الجهاد من قال كلمة الحق عند سلطان جائر»رواه داود وابن ماجة والترمذى عن ابى سعيد الخدرى[1] .

وبعد أن ذكر إبن حزم أدلة كل من الفريقين إنتهى إلى أن هناك تعارض بين النصوص التى وردت فى هذه المشكلة ، لأن هناك نصوص تحتم الطاعة وعدم الثورة حتى فى الحالات التى يكون فيها العزل واجبا ، وهناك نصوص أخرى توجب عدم السمع والطاعة وعزل الخليفة بالقوة عند الاقتضاء .

ولكى يحل ابن حزم هذا التعارض بين النصوص إنتهى إلى أن النصوص الموجبة لحق الأمة فى الثورة المسلحة قد نسخت الأدلة التى أوجبت عدم الخروج، وتوجب الاستسلام والصبر والدعاء للخليفة الذى جار وحاد عن الحق وفى ذلك يقول ابن حزم « فكان ظاهر هذه الأخبار معارضاً للآخر ، فصح أن إحدى هاتين الجملتين ناسخة للأخرى ، لا يمكن غير ذلك فوجب النظر فى أيهما هو الناسخ ، فوجدنا تلك الأحاديث التى منها النهى عن القتال موافقة لمعهود الأصل ولما كانت عليه الحال فى أول الإسلام بلا شك وكانت هذه الأحاديث الأخر واردة بشريعة زايدة وهى القتال هذا ما لا شك فيه ، فقد صح معنى تلك الأحاديث ورفع حكمها حين نطقه عليه السلام بهذه الأخر بلا شك ، فمن المحال المحرم أن يؤخذ بالمنسوخ ويترك الناسخ ، وأن يؤخذ بالشك ويترك اليقين ، ومن ادعى أن هذه الأخبار بعد أن كانت هى الناسخة فعادت منسوخة فقد إدعى الباطل وقفا مالا علم له به فقال على الله ما لم يعلم وهذا لا يحل . .[2] »

---

(١) محمد أسد — منهاج الحكم فى الإسلام ص ١٤٠ — ١٤١ .

(٢) ابن حزم — الفصل فى الملل والاهواء والنحل ج٤ ص١٧٣ — ١٧٤

ومما ذكره إبن حزم نستنتج مايلى :

١ ـ أن ابن حزم ينتهى إلى أن الأحاديث التى توجب الصبر والطاعة والإنقياد أيا كانت حالة الخليفة كانت تتوائم مع معهود الأصل وما كان عليه الإسلام فى عهده الأول عند بدء الدعوة الاسلامية .

٢ ـ أن الأحاديث التى أوجبت الثورة جاءت بشريعة زائدة وهى حتمية القتال لعزل الخليفة ، ومن ثم فانها واجبة التطبيق .

٣ ـ أن الأحاديث من النوع الأول لم تعد هى القاعدة المقررة فى الفقه الإسلامى ، وهى وإن كانت صحيحة من حيث المتن إلا أن حكمها قد رفع بالأحاديث الأخرى التى تضع على حق الطاعة قيودا وترسم له نطاقاً محددا وهو: الطاعة فى المعروف أو بمعنى آخر الطاعة فى كل ما يوافق الشريعة وأحكامها ، أما فيما يخالف القانون الإسلامى فالرد والإنـكار .

٤ ـ وحيث كان الأمر كذلك فان الأحاديث التى أوجبت الطاعة قد نسخت بالثانية وليس من الجائز أن يكون الواجب تطبيقه هو المنسوخ ،ويترك الناسخ، لأن النصوص الأولى قد أصبحت غير واجبة التطبيق ورفع حكمها حين نطق صلى الله عليه وسلم بالأخرى ، والنتيجة التى ينتهى إليها ابن حزم أنه من المحال المحرم أن يؤخذ بالمنسوخ ويترك الناسخ وأن يؤخذ بالشك ويترك اليقين . ومن إدعى القول بغير ذلك ـ كما يرى ابن حزم ـ فقد إدعى باطلا واتبع مالا علم له به وقال على الله ما يجهل حكمه .

ولم يكتف ابن حزم بالقول بالنسخ بل أول بعض الأحاديث التى جاءت بالصبر على أئمة الجور والظلم فقال أنها جاءت توجب الصبر ، فى حالة مالو أخذ الإمام المـال بالحق وضرب الظهر على أخذه فى هذه الحالة يكون الصبر محتما لأنه

فرض ، لا يجوز مخالفته ، ولأن الخليفة له أكثر من ذلك حينما يكون مكلفا بكفالة واجب ، ولو قصر عن كفالة هذا الواجب فانه يكون فاسقا ومخالفا للقانون الإسلامى . فاذا كان الضرب فيما ليس بواجب فانه يكون مخالفا للقانون الإسلامى لنهى الرسول عنه ويكون الخليفة واجب العزل ، ولو سوغنا الطاعة للأحاديث الواردة فيها فان ذلك يكون متعارضا مع القرآن الكريم « وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان » ويستحيل أن يتعارض القرآن مع السنة لكون الرسول صلى الله عليه وسلم منزها عن الهوى والخطأ وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى ، وأخذ المال بدون وجه حق يعد إثما وعدوانا لقوله صلى الله عليه وسلم « إن دمائكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم » .

فاذا كان المسلم قادرا على منع الظلم بصوره المختلفة ولكنه إستسلم له فان ذلك يعد تعاونا ومشاركة للظالم فى ظلمه وهذا منهى عنه بنص الآية .

ثم أن ابن حزم يتساءل عن الحكم المفروض تطبيقه لو أن الخليفة إرتكب جريمة من الجرائم التى نص عليها القانون الاسلامى واوجبت الشريعة المعاقبة عليها بعقوبة القتل ، ومن ثم فان للمرء حق الدفاع الشرعى بالقتل أيضا ، وذلك مثل جريمة الزنا ، فهل إذا تحقق هذا الفرض يجب على المسلم الاستسلام للإمام الجائر وبتركه يتم الجريمة المراد إرتكابها أم أن الدفاع أمر واجب وبمعنى أصح يعطيه الحق فى المدافعة ؟ فان قلنا بالاستسلام فان ذلك قول عظيم لايستساغ أن يقوله مسلم ، وأن إخترنا الحل الثانى ، وهو واجب المدافعة ، عدنا إلى الحق وقررنا القاعدة العامة وهى وجوب قتل الإمام والثورة عليه بالقوة المسلحة إذا إقتضى الأمر سواء أكان ذلك فى حالة الإعتداء على المال وغيره من الحالات التى يتحقق فيها وجوب عزل الإمام على حد سواء[1] .

---

(١) ابن حزم — المصدر السابق ص ١٧١ — ١٧٤ .

الفرع الثالث

رأينا فى مشروعية حق الأمة فى الثورة

ونحن نرى مع غيرنا من الفقها المحدثين والقدامى[1] ؛ أنه يحق للأمة عزل الحاكم وإقصاءه بالقوة عند الاقتضاء إذا تعينت هذه الوسيلة طريقاً لإنهاء ولاية الحكام الذين خرجوا على القانون الاسلامى ولم ينصاعوا إلى أحكامه ، ونسلم بما ذكره أصحاب الاتجاه الأول من أدلة توجب الطاعة ، ذلك أن الطاعة مقيدة بحدود وقيود فى الفقه الاسلامى سبق أن تعرض لها تفصيليا . ولنا على كلا الاتجاهين الملاحظات الآتية :

أولا : نرى أن النصوص التى توجب الطاعة والإنقياد ، إنما تنصرف إلى حالة الضرورة التى يترتب على التغيير فيها باستخدام القوة ، تفتيتا لوحدة الصفوف ، وانقساما فى طوائف الأمة ، وإهدار للدماء ، فالثورة على الخليفة فى هذه الحالة سيترتب عليها الخراب والدمار ، ولو أجزنا حق الثورة فاننا سنكون كما عبر الكمالان وغيرهما من الفقهاء « كمن يبنى قصرا ويهدم مصرا »[2] ، وهذا هو ما

---

(١) السنهورى — الخلافة ص١٨٣ ، — محمد عبده — الاسلام والنصرانية ص ٦٥ ، رشيد رضا الخلافة ص ٤٣ ، — محمد أسد — منهاج الاسلام فى الحكم ص ١٤٣ — ١٤٦ ، — محمد يوسف موسى — نظام الحكم فى الاسلام ص ١٠٧ ، — عبد الوهاب خلاف — السياسة الشرعية ص ٥٨ ، أحمد هريدى — نظام الحكم فى الاسلام ص ١٤٠ ، أما الفقهاء القدامى فقد أشرنا إليهم فى مطلع الحديث عن نظرية الثورة .

(٢) الكمالان — إبن الهمام وابن أبى شريف . المسامرة شرح المسايرة ص ١٧٢ — ١٧٢-الإيجى والجرجانى . المواقف وشرحها ح٨ ص ٣٥٣ ، القاسى =

ما يستنتج من أقوال الفقهاء الذين لم يجيزوا للأمة الثورة حين ربطوا بين الثورة وبين ما يمكن أن تؤدى إليه من فتنة وتفريق لجماعة المسلمين[1] كما لو كانت القوة التى يعتمد عليها الحاكم غالبة ، وبطانته قوية ، فلا تفيد الثورة ، إذ من المحتم أن يحكم عليها بالفشل ، ويترتب عليها مضار لا يمكن تداركها ، وذلك لكونه يستند على القوة والقهر ، وإذا عزل فانه سيعود حتما فلا معنى للخروج عليه[2] .

ثانيا : ولا نسلم بالقول الذى يذهب إلى أن الصبر مطلوب حتما حتى فى حالة أخذ المال ظلماً وبهتانا وذلك إستنادا لقول الرسول صلى الله عليه وسلم لحذيفة إبن اليمان « إن الشر آت بعد الخير ، وأنه سيوجد أئمة لا يهتدون بهدى الرسول ولا يسيرون على سنته »[3] لأن هذا القول يتعارض أولا مع ما روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم « من قتل دون ماله فهو شهيد » ، وثانيا لا يتلائم مع العزة التى منحها الله سبحانه وتعالى للمؤمنين « ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين »[4] .

= الامامة العظمى ص ٣٨ ، . السنهورى . الخلافة ص ٢١١ ، إبن عابدين رد المحتار جـ ٣ ص ٤٢٨ .

(١) التفتازانى . شرح السعد على المقاصد جـ ٢ ص ٢٧٧ ، وشرح السعد على العقائد وحواشيه المختلفة ص ٢٤٠ ، والعقائد النسفية ص ١٨٦ ، الكمالان . إبن الهمام وابن أبى شريف . المسامرة شرح المسايرة ص ١٧٢ ، ١٧٣ ، ابن عابدين . رد المحتار جـ ٣ ص ٤٢٨ .

(٢) القاسمى — الامامة العظمى ص ٣٨ ابن عابدين . رد المحتار جـ ٣ ص ٤١٨ .

(٣) محمد رأفت عثمان — الامامة العظمى ص ٣٦٤ :

(٤) سورة المنافقون آية ٨ .

كما أن هذا الرأى من شأنه أن يصور النظام الإسلامى بأنه نظام يسمح للنظم الاستبدادية أن تقوم ويجعلها من النظم المشروعية فى الفقه الاسلامى حتى فى الوقت الذى يتوفر فيه الأمة القدرة والاستطاعة على التغيير[1] ، وهو ما يمكن أن يؤدى إلى نتائج بالغة الخطورة على طبيعة النظام السياسى الإسلامى، حيث يجعل لهذه النظم مكانا معترفا به بين الأنظمة الاسلامية ، ويعطى الدليل للمتهجمين على النظام الاسلامى الذين يقولون : بأن المثال والنموذج للحكم الاسلامى هو الحاكم المستبد المطلق ، كما يقول البعض أو أنه يلزم فى الفقه الاسلامى أن يكون الامام الحاكم المطلق كما يدعى البعض الآخر ، أو أن الاستبداد ظل مسلماً به لا يجادل فيه أحد الأقطار الاسلامية حتى القرن التاسع عشر وذلك حينما وصلتهم موجة المد الثورى للثورة الفرنسية عن طريق تركيا وأن معرفة المسلمين للمبادىء الدستورية موضع شك كبير لأن ملائمة المناطق التى يعيشون فيها ، لهذه المبادىء ، موضع شك كبير أو كما يقرر الآخرون بأن الرعية ليست لهم أدنى حقوق ضد رئيس الجماعة القائم على السلطة كما يذهب الكثير من المستشرقين .

ويبدو أن هذه الآراء كما يقرر الدكتور محمد يوسف موسى وغيره من الفقهاء فى تكييفها للنظام الاسلامى إعتمدت على واقع التاريخ الاسلامى وليس على نصوص القانون، والشريعة ليست مسئولة عما وقع فى التاريخ الإسلامى من خلفاء مستبدين لأنها ترفض مطلقا منهجهم[2] .

---

(١) محمد يوسف موسى — نظام الحكم فى الإسلام ص ١٤٥ .

(٢) أنظر فى هذه الآراء :

محمد يوسف موسى — نظام الحكم فى الاسلام ص ١٤٤ ، ١٠٩ ، ١١٠ — الريس — النظريات السياسية الاسلامية ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣١٦ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ .

وكما يقرر الشيخ رشيد رضا أنه « وما أفسد على هذه الأمة أمرها وأضاع عليها ملكها ، إلا جعل طاعة هؤلاء الجبارين الباغين واجبة شرعا على الإطلاق وجعل التغلب أمراً شرعياً[1] . ومن ثم فإن الاعتراف بهذه النظم كنظم مشروعة فى كل الأوقات يسيء إلى الإسلام وينال منه ، مع أنه يبرأ منها وأن هـذا الاعتراف المطلق ، كان من بين الأسباب التى عادت بالوبال على الأمة الإسلامية .

ثانيا : ونحن لا نسلم بأن دور الأمة يقتصر على تقديم النصح للإمام ومطالبته بإصلاح نفسه وإصلاح أحوال الأمة بالكلمة الهادئة وبالاسلوب الذى لا يثير فتنة ولا يؤدى إلى وقوع ضرر ، ولا نسلم بأن واجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وما يترتب عليه من حق الأمة فى إزالة المنكر باليد واللسان والقلب فيما لو أمر الإمام بمعصية لا ينصرف إلى الثورة المسلحة على الإمام الذى خالف القانون الإسلامى وإنما ينصرف إلى طريق آخر وعدم تنفيذ ما أمر به — أى الموقف السلبي — مع عدم جواز رفع السلاح عليه ، وفى ذلك يقرر صاحب هذا الرأى بقوله : « إن حديث لا طاعة فى معصية إنما الطاعة فى الطاعة وعلى أحدكم السمع والطاعة مالم يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة ، لا يتعارض مع أحاديث النهى عن الخروج لأنه لا يلزم من عدم السمع والطاعة فى المعصية القيام بالثورة المسلحة على الإمام الآمر بالمعاصى ، إذ أن ثمة طريقين لعدم السمع والطاعة :

أولها : عدم تنفيذ ما أمر من معاص مع عدم رفع السلاح على الامام .

ثانيهما : عدم التنفيذ مع رفع السلاح عليه .

والطريق الأول يمكن أن تسلكه الأمة وتوصف فى نفس الوقت بأنها لم

---

(١) رشيد رضا — الخلافة ص ٤٣ :

تسمع ولم تطع فى المعصية[1] .

ونحن لانسلم بذلك وبما يراه صاحب هذا الرأى لأن الامام قد لايرتدع بالنصيحة ولا تجدى معه الكلمة الهادئة ، والوضع الطبيعى فى الحاكم الظالم هو ذلك فما هو الحل ؟ .

هل تظل الأمة تكتفى بالدعاء والصبر إلى أن يعم الخراب والدمار وتنهار الدولة ويستشرى الفساد ؟ . . لم يضع لنا من قال بذلك إجابة محددة على هذا السؤال .

كما أن الطريق الذى رسمه للأمة لتسلكه وهو الذى يتمثل فى عدم تنفيذها لما يأمر به من معاص دون حق الثورة عليه ، هل يجعل الأمة فى مأمن من ظلم الحاكم وجوره ؟ والفرض هنا أنه مستبد ظالم يأمر بما ينهى عنه الشرع ، أو لا يمتثل لأوامره ، بالقطع إن هذا الطريق يمكن أن يعود بوبال أكثر وظلم أفدح إذا ماوقفت الأمة هذا الموقف السلبى لأن الامام سيزداد بغيه ويستشرى ظلمه لإجبار الناس على طاعته إذا مارفضوا الاذعان لأوامره سلما فهل تطيعه الأمة مع أن ما يأمر به مخالف للشريعة ؟ أم يظلوا كذلك ممتنعين عن تنفيذ أوامره مع وقوع ضرر أكبر إذا مافعلوا هم ذلك .

لم يعط من رأى ذلك لنا إجابة شافية على هذا السؤال .

رابعا : وأما مادفع به صاحب هذا الرأى لقول ابن حزم فيما أثاره من فرض إقدام الخليفة على ارتكاب جريمة مثل الزنا فهو يرد على ابن حزم بقوله: « فان ذلك ليس محلا للنزاع وإنما محل النزاع بين الفريقين هو سل السيوف على الإمام الجائر بقصد خلعه عن الحكم . والأمر هنا غير ذلك إذ قتال الإمام الفاسق إذا أراد أن يرتكب جريمة الزنا بزوجة أو ابنة ليس قتالا يقصد به خلعه عن

---

(1) محمد رأفت عثمان — الامامة العظمى - ص ٢٦٥ .

منصبه وإنما هو دفع له عما يريده من الفاحشة ولذلك فان العلماء اتفقوا على وجوب القصاص من الامام إذا قتل أحد أفراد الرعية ولم يقل واحد منهم أن ولى الدم اذا قتل الامام قصاصا يكون خارجا على الامام »[1] .

ونحن نسلم مع صاحب هذا الرأى بأننا أمام وقفتين مختلفتين الا أننى أتساءل من سيوقع القصاص على الخليفة الذى إرتكب جريمة من الجرائم التى تستحق القصاص ؟ هل هو المجنى عليه أو ولى الدم كما يقول ؟ بالطبع لا لأنه أمام حاكم جائر مستبد يملك زمام السلطة العامة ، ووسائل الجبر والقهر وما يعينه على على الاستبداد والتسلط ، وسيقف المجنى عليه أو ولى الدم أعزلا أمام سلطانه وجبروته وسيكون تقرير الحق للمجنى عليه بأخذ حقه من الخليفة الجانى ليس له معنى ولا يرتب الآثار التى قررها القانون الاسلامى ، ولا يكون هناك سوى طريق واحد هو أن تتكاتف الأمة عندما تتحقق لها المقدرة على الردع لكى تعزله وتوقع العقاب عليه ، ومن ثم فان قول العلماء بأن الخليفة لو أقدم على ارتكاب جريمة فانه يجب أن يقتص منه لا يمكن أن يأخذ التطبيق الفعال الا اذا أقدمت الأمة عليه وهذا الفعل الذى أقدمت عليه الأمة هو عزله بالطبع ولن تقدر عليه الا بالثورة المسلحة لأن الفرض هنا أنه لم ينصاع الى رأى الأمة فى تنحيته .

خامساً : ليس معنى ذلك أننا نقول بالخروج على سلطة الامام الجائر مطلقا وفى كل الأحوال لأن ذلك أساساً يرتبط بمدى قدرة الأمة على التغيير ، هذه القدرة تنتفى فى حالة الضرورة التى يكون فيها عزل الامام موجبا للفتنة والصراع بين طوائف الأمة ، لهذا قرر أويس وفا - الشهير بخانزادة - أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بالقوة إذا كان من شأنه أن يؤدى إلى استمرار الباغى فى بغيه

---

(١) محمد رأفت عثمان - المصدر السابق - ص ٣٦٦ .

أو يسبب منكرات أشد منه فيجب على الآمر بالمعروف والناهى عن المنكر أن يكف يده ويقتصر على القول باللسان والوعظ والتخويف ، وإن خاف أن يسبب قوله مثل ذلك فيقتصر على الانكار بالقلب ذلك إذا كان مرتكب المنكر محميا لاعتماده على القوة[1] .

ومن ثم فان عزله لايكون واجبا إلا حيث توجد حالة السعة والاختيار التى يتحقق فيها مقدرة الأمة على التغيير . فاذا لم يتسن ذلك فسنرى الاعتراف بما ترتبه إمامته ، لا على أنها طريقة من الطرق الصحيحة التى يعترف بها القانون الاسلامى ، ولكن حتى لا نقع فيما وقع فيه هذا الذى هدم بلدا بأكمله فى سبيل أن يشيد قصر ، والخضوع لما يترتب على سلطة الحاكم الجائر يتمشى مع المبدأ القائل باختيار أخف الضررين . فقد يكون حكم يستند إلى القوة أفضل بكثير من وقوع حرب أهلية[2] .

سادسا : ومما يؤيد مايذهب إليه فى أن الطاعة مقيدة ومحددة بنطاق محكم ما رواه البخارى عن على رضى الله عنه ، عن النبى صلى الله عليه وسلم يقول على: « بعث النبى صلى الله عليه وسلم سرية ، وأمر عليهم رجلا من الأنصار وأمرهم أن يطيعوه فغضب عليهم ، وقال : أليس قد أمر النبى صلى الله عليه وسلم أن تطيعونى ؟ قالوا بلى ، قال ؛ عزمت عليكم لما جمعتم لى حطبا وأوقدتم ناراً ثم دخلتم فيها ، فجمعوا حطباً فأوقدوه فلما هموا بالدخول . فقام ينظر بعضهم إلى بعضهم ؛ قال بعضهم: إنا تبعنا النبىصلى الله عليه وسلم فراراً من النار أفندخلها ، فبيناهم كذلك إذا خمدت النار وسكن غضبه ، فذكر للنبى صلى الله عليه وسلم ،

---

(١) أويس وفا ـ منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين ص ١٦٠ وأنظر أيضا فى هذا المعنى — القاسمى الامامة العظمى ص ٤١ ومابعدها :

(٢) السنهورى — الخلافة ص ٢١١ .

فقال : لو دخلوها ماخرجوا منها أبدا إنما الطاعة فى المعروف »[1] .

فهذا الحديث قاطع الدلالة فى أن الطاعة فيما خالف القانون الإسلامى وما أتى به الشارع غير جائزة ولا مطلوبة شرعا ، وإنما سيترتب عليها الهلاك ، وتعد جريمة من الجرائم . وإذا كان الأمر كذلك فلا يسع الأمة إذا توفرت لها القدرة الا مقاومة الخليفة والقضاء عليه .

سابعا : والغريب فى هذه المشكلة أن من قال بعدم جواز الثورة على الامام يذهب إلى أن الإجماع انعقد على صحة إمامة المستولى بالقوة، وأن الطاعة والانقياد لهذا المتمرد واجبة ولا يجوز الخروج عليه ، مع أنه فى حقيقة الأمر باغ ومتمرد على السلطة الشرعية[2] . ومن ثم فانه يجب أن نزيل التناقض بين هذه الأقوال وهو ما انتهوا إليه ويمكن أن نستنبطه من أقوالهم جميعاً سواء أكانوا من الفريق الذى يعطى الأمة حق الثورة أو هؤلاء الذين ينسب لهم القول بعدم جوازها .

(١) فالإمام الجوينى يرى أن الامام إذا جار وظهر ظلمه وغشمه ولم يرع الحق ولم ينزجر عن سوء صنيعه بالقول ، فلأهل الحل والعقد التواطؤ على خلعه وردعه ولو بشهر السلاح[3] وفى مصدر آخر يؤكد الامام الجوينى أنه لا يجوز

---

(١) البخارى — صحيح البخارى ج ٩ ص ١٩ .

(٢) القلقشندى — مآثر الانافة ج ١ ص ٧١ .

— التفتازانى — شرح السعد على المقاصد ج ٢ ص ٢٨١ ، ٢٨٢ ، والعقائد النسفية ص ١٨٧ .

— التفتازانى - شرح السعد على العقائد النسفية وحواشية المتعددة ص ٣٤٢

— ابن عابدين — رد المحتار ج ٣ ص ٤٣٨

(٣) التفتازانى — شرح السعد على المقاصد ج ٢ ص ٢٧٢ — القاسمى — الامامة العظمى ص ٤٢ .

خلعه من غير حدث وتغير أمر ، ويقول أن هذا المبدأ مجمع عليه وأنه اذا ارتكب ما يخل بعدالته فيجوز الحكم بخلعه ويجوز الامتناع عن ذلك اذا ما استبان لنا طريق آخر يؤدى إلى تقويمه ، وينتهى الى أن كل ذلك ، أى القول بخلعه أو تقويمه ، أو عدم خلعه من المجتهدات ، يقول الامام الجوينى « ولا يجوز خلعه من غير حدث وتغير أمر ، وهذا مجمع عليه ، فأما اذا فسق وفجر وخرج عن سمة الامام لفسقه ، فالخلافة من غير خلع ممكن ، وأن يحكم بالخلافة وجواز خلعه ، وامتناع ذلك وتقويم أوده ممكن ما وجدنا الى التقويم سبيلا ، وكل ذلك من المجتهدات عندنا »[1] . واذا وازنا بين ما نسب الى الإمام الجوينى فاننا نجد من ناحية أن التفتازانى ينسب اليه أنه من القائلين بحق الثورة ثم فى مصدر آخر يرى الجوينى أن جواز خلعه من عدمه أو تقويمه من الأمور الاجتهادية ، وحيث أن الاجتهاد دائماً مرتبط بالنصوص وما تستهدف من المصلحة فان الأمر يتوقف فى النهاية على المصلحة العامة للمجتمع الاسلامى وما يمكن أن يؤدى القول بعزله من عدمه من أثار على الأمة .

(ب) والشافعى رضى الله عنه مبدؤه واضح ومحدد حيث أن الفاسق عنده لا ولاية له ، ومن ثم فإن ولايته العامة تسقط بقوة القانون . وأن ما نسب إلى المذهب من أن المختار من مذهب الشافعى هو ألا ينعزل فان ذلك ينصرف إلى حالة الفتنة التى يترتب على العزل فيها ضررا على الأمة . وفى ذلك يقول التفتازانى « وعن الشافعى أن الإمام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وأمير وأصل المسألة — تعليق التفتازانى — أن الفاسق ليس من أهل الولاية عند الشافعى فكيف ينظر لغيره . . . ثم يقول التفتازانى « والمسطور فى كتب الشافعية أن القاضى ينعزل بالفسق بخلاف الامام ، والفرق أن فى إنعزاله ووجوب نصب

---

(١) الجوينى — الارشاد ص٤٢٥ — ٤٢٦ وأنظر أيضاً القاسى — الامامة العظمى ص ٤٣ .

غيره إثارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضى ، ويؤكد الكستلى فى حاشيته أن العدالة ، شرط إذ الامام يتصرف فى رقاب الناس وأموالهم وأبضاعهم والفاسق لا يؤمن أن يتصرف فيها لا على وجه الشرع فيضيع الحقوق ، من هنا نرى أنهم يقولون بحق العزل و يمنعون ذلك فى حالة الضرورة[1] .

كما يقرر التفتازانى فى مصدر آخر ، وأما عند العجز والاضطرار واستيلاء الظلمة والكفار والفجار وتسلط الجبابرة الأشرار فقد صارت الرياسة الدنيوية تغلبية وبنيت عليها الأحكام الدينية المنوطة بالإمام ولم يعبأ بعدم العلم والعدالة وسائر الشرائط والضرورات تبيح المحظورات ، وفى موقع آخر يقرر بأنه فى هذه الحالة لا يترتب عقاب على المسلمين لإخلالهم بواجب العزل لأن العقاب لا يترتب إلا إذا تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار[1] .

(ج) أما الإمام الغزالى فهو يؤكد فى أكثر من موقع أن الإمام الظالم تسقط ولايته بطريقتين اما بطريقة تلقائية أى بقوة القانون أو عن طريق الأمة ، وهو فى الحالتين أى سواء قلنا تسقط ولايته بقوة القانون أو قلنا بأنه واجب العزل عن طريق الأمة ، عليه أن يكف عن مباشرة سلطاته واختصاصاته المقررة فى القانون العام الإسلامى[1] وفى موقع آخر يعدل الإمام الغزالى عن هذا الرأى

---

(١) التفتازانى — العقائد النسفية ص ١٨٦ ، ونفس الصفحة حاشية الكستلى .

(٢) شرح السعد على المقاصد ج ٢ ص ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ص ٢٧٥ ، ويراجع أيضاً الفاسى — الامامة العظمى ص ٤٣ حيث يوافق التفتازانى فى رأيه .

(٣) الغزالى — الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١١٦ .

(٤) الغزالى إحياء علوم الدين ج٢ ص ١٣٠ حيث يقرر وأن السلطان الظالم =

حيث تتحقق الضرورة ، لاننا لا يمكن أن نقبل القول ببطلان الإمامة إذا ما تحققت الضرورة وأن نقول بأن القضاة معزولون والولايات باطلة ... وجميع التصرفات التى يجريها نوابه فى الأقاليم كذلك ، لكونهم يمارسون السلطة بمقتضى سلطته الباطلة لأن ذلك سيترتب عليه أضرار أشد ، فهذه المسامحة — قبول ولاية فاقد الشروط — ليست عن رضاء واختيار وإنما هى بحكم الحال والاضطرار لاننا أمام فرضين :

الأول : القول باستمرار ولاية من فقد شرطا أو أخفق فى أداء واجب وهذا بعيد ويرتب أضرارا .

الثانى : استبداله والتصدى له بالقوة وهذا أبعد ، لأنه يرتب أضرارا بالغة على الأمة ومن ثم فان البعيد مع وجود الأبعد يكون قريبا ومقبولا نتيجة لإختيار أخف الضررين وأيسرهما وهو استمرار ولاية الخليفة . وفى ذلك يقرر الإمام الغزالى « .. ليست هذه مسامحة عن إختيار . ولكن الضرورات تبيح المحظورات ، فنحن نعلم أن تناول الميتة محظور ، ولكن الموت أشد منه ،فليت شعرى من لا يساعد على هذا ويقضى ببطلان الإمامة فى عصرنا لفوات شروطها، وهو عاجز عن الاستبدال بالتصدى لها .. فأى الأحوال أحسن أن يقول : القضاة معزولون والولايات باطلة وجميع تصرفات الولاة فى الأقطار غير نافذة وإنما الخلق كلهم مقدمون على الحرام ، أو أن يقول: الامامة منعقدة والتصرفات والولايات نافذة بحكم الحال والاضطرار » ويستطرد الغزالى ويقربنا من أصل المسألة فيقول « ومعلوم أن البعيد مع الأبعد قريب وأهون الشرين خير بالإضافة

= عليه أن يكف عن ولايته ، وهو إمام معزول أو واجب العزل: ، وهو على التحقيق ليس بسلطان .

وواجب على العاقل اختياره »[1] .

كما يؤكد الغزالى هذا المبدأ فى مصدر آخر فيقرر : « أنه إذا احتاج المسلمون فى خلع الأول إلى تعرض لإثارة فتن واضطراب أمور لم يجز لهم خلعه والاستبدال به بل تجب عليهم الطاعة له والحكم بنفوذ ولايته وصحة إمامته لأن الثمرة المطلوبة فى الامامة تطفئة الفتن الثائرة فى تفرق الآراء المتنافرة فكيف يستجيز العاقل تحريك الفتنة وتشويش نظام الأمور وتفويت أصل المصلحة فى الحال تشوفا إلى مزية دقيقة فى الفرق بين النظر والتقليد وعند هذا ينبغى أن يقيس الإنسان ما ينال الخلق بسبب عدول الامام عن النظر إلى تقليد الأئمة بما ينالهم لو تعرضوا لخلعه واستبداله أو حكموا إمامته غير منعقدة »[2] .

(د) والامام البغدادى يؤكد حق الأمة بطريقة حاسمة فى عزل الخليفة والعدل عنه وأن الأمة هى الحكم وصاحبة الكلمة الأولى فى تقدير خطأ الامام أو صوابه ، كما أنها تستطيع بحسب ما ينتهى إليه من الحكم على تصرفاته أن تعدل عنه إلى غيره وأن حقها فى عزله كحقه هو على سائر عماله الذين ينوبون عنه فى مباشرة السلطة العامة فإن زاغوا وحادوا عن طريق الحق فإنه يملك السلطة الكاملة على هؤلاء العمال كما ملكتها الأمة بالنسبة له فيجوز له أن يعدل عنهم أو يعدل بهم ويولى غيرهم ممن يقومون على هذه الوظائف يقول البغدادى « ومتى زاغ عن ذلك كانت الأمة عيارا عليه فى العدول من خطئه إلى صواب ، أو فى العدول عنه إلى غيره وسبيلهم معه فيها كسبيله مع خلفائه وقضاته وعماله وسعاته إن زاغوا عن سنته عدل بهم أو عدل عنهم[3] وهذا تأكيد قاطع لحق الأمة فى عزل الخليفة إذا ما توفرت

(1) الغزالى — الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١١٦ .
(2) الغزالى — فضائح الباطنية ص ١٩٣ .
(3) البغدادى . أصول الدين ص ٢٧٨ .

لها القدرة على ذلك كما يرى بعض الفقهاء[1] .

وهذه القاعدة مقررة ولا تحتاج إلى إيضاح أكثر فكل الآراء تؤدى إلى القاعدة السابقة التى إنتهينا إليها فى أن عدم العزل بالقوة المسلحة ينصرف إلى حالة الضرورة دون حالة السعة والاختيار التى تكون الأمة قادرة على العزل وهى بمأمن من الاخطار الوخيمة التى قد تترتب عليه[2] . ولو أردنا أن نتبع أقوال الفقهاء واحدا بعد الآخر لما إنتهينا إلا لهذه النتيجة .

---

(1) وقد علق الدكتور الريس على ما قرره البغدادى بأن ما وصـــل إليه البغدادى هو لباب ما فى أرقى الدساتير الحديثة فى الغرب فسيادة الامام مقررة بكل وضوح وعلاقته بالأمة كعلاقته هو مع خلفائه وعماله وسعاته تماما .» وإن كنا نتحفظ على ما قرره بخصوص سيادة الأمة . (الريس . النظريات السياسية الاسلامية ص ٢٩٤ ، ٢٩٥) .

(2) الآيجى والجرجانى المواقف وشرحها حـ ٨ ص ٣٥٣ — ابن حزم — الفصل حـ ٤ ص ١٠٢ ، ١٧٥ ، ١٧٦ .

— الشهرستانى . نهاية الأقدام ص ٤٩٦ حيث يقرر إنعزاله بالجور والضلال أو الكفر « و ينخلع به فإذا لم ينخلع خلعناه » .

— وقد نقل الدكتور ضياء الدين الريس عن الامام الرازى بطلان ولاية الخلفاء الظلمة (النظريات السياسية ص ٢٩٦) .

— الكمالان . ابن الهمام وابن أبى شريف . المسامرة شرح المسايرة ص ١٧٣ .

— إبن عابدين . رد المحتار حـ ٣ ص ٤٨٩ ، القلشندى مآثر الأنافة حـ ١ ص ٥٨ ، ٧٢ .

— الرملى . نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج حـ ٧ ص ٣٩٠ .

— رشيد رضا الخلافة صفحات ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٤١ ، ٤٢ .

— أبو يعلى . الأحكام السلطانية ص ٢٣ ، السنهورى الخلافة ص ٢٠٨ وما بعدها .

ثامنا . إذا كان أمر التولية مفوضاً أساسا إلى الأمة الاسلامية — كمايقرر التفتازاني[1] فان رضاء الأمة وموافقتها هي سند مشروعية السلطة وأن سند مشروعية السلطة التي يمارسها الخليفة يستمر طالما كان حائزا لثقتها بعدله وحسن سيرته .

أما إذا فقد هذه الثقة لتغير حاله وعدم قيامه بمصالح الأمة ، نشأ حق الأمة في عزله . وهذا ما قررة البغدادي والايجي والجرجاني كما أشرنا وقرره غيرهم من الفقهاء المحدثين[2] .

تاسعا : ونحن لا نرى ما يراه ابن حزم من القول بنسخ الاحاديث لأن نسخ الدليل لا يكون بهذه السهولة[3] وليس بالسهولة التي يراها ابن حزم . فمن المسلم به أنه إذا أمكن الجمع بين الأدلة المتعارضة فلا يقال بالنسخ ولا يجوز إعماله والجمع بين الأدلة هنا ممكن وواقع ووضعت الآية الشريفة « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ، فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا »[4] فقد وضعت هذه الآية المعيار الحاسم لحل ما يمكن أن يثور بين الأدلة من تعارض أو اختلاف ظاهري فاذا حدث تنازع بين المسلمين في أي أمر من

---

(١) التفتازاني شرح السعد على المقاصد ج ٢ ص ١٧٩ .
— محمد عبده . الاسلام والنصرانية ص ٦٤ ، ٦٥ .
(٢) البغدادي . أصول الدين ٢٧٨ .
— الايجي والجرجاني . المواقف وشرحها ج ٨ ص ٣٥٣ .
— عبد الوهاب خلاف . السياسة الشرعية ص ٥٨ .
(٣) أحمد هريدي . نظام الحكم في الاسلام ص ١٣٩ ، ١٤٠ .
(٤) سورة النساء آية ٥٩ .

الأمور التى تجد عليهم فإنه يتحتم رد الخلاف إلى الكتاب والسنة كنص الآية الشريفة فإذا عرضنا هذا النزاع والتعارض الذى قيل بين الأدلة على السنة النبوية الشريفة فإننا سنجد الحل الكافى لهذا الأشكال فى الحديث المروى عن النبى صلى الله عليه وسلم « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان » ، فهذا الحديث رسم الطريق إلى التغيير ومشروعية الثورة وربطه بالاستطاعة والقدرة ، ولن يتحقق ذلك إلا إذا وقفت الأمة على أسباب النصر وتحققت لديها القدرة على الوصول إلى الهدف من التغيير فاذا كان ذلك غير مأمون العواقب ويغلب الظن على أنه سيترتب عليه فتنة وقيام الحروب الأهلية ، فان الأمر يخرج عن حد الاستطاعة الذى ورد فى النص الشريف ، ويجب استمرار ولايته العامة لإمكانية احتمال الضرر الأخف منعا للضرر الأشد .

وعلى ضوء ذلك يمكن رد الأحاديث والنصوص الداعية إلى الطاعة والصبر والدعاء إلى حالة الضرورة ورد الأحاديث التى تقضى بالتغيير بالقوة المسلحة عند الاقتضاء إلى حالة السعة والاختيار .

ويبقى الطريق بعد ذلك مفتوحا للأمة يمكن سلوك أحدهما للوصول إلى تحقيق هدف الشارع ومقصده والتحقيق المصلحة العامة للأمة الإسلامية[1] .

وعلى ذلك فاننا وأن كنا نرى أن ما انتهى إليه بن حزم هو الرأى الصحيح فى المشكلة التى نحن بصددها كما انتهى إلى ذلك بعض الفقهاء[2] إلا أننا نخالفه فى القول بالنسخ وأن الرأى الذى يقضى بحق الأمة فى العزل هو الرأى الذى يتفق مع

---

(١) أحمد هريدى . المصدر السابق ص ١٣٩ ، ١٤٠ .
(٢) محمد يوسف موسى . نظام الحكم فى الاسلام ص ١٠٧ .

نصوص القانون الإسلامى لأنه لا يستساغ أن يصف الله عز وجل الأمة الاسلامية ويأمرها بأن تكون كذلك كما يقول « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله »[1] « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون »[2] ثم تقبل هذه الأمة الدنية فى أمورها وأن تقف موقف المتفرج المستسلم الضعيف الذى يكتفى بالدعاء والصبر أمام من يسومها الخسف ، ويخالف ما يقضى به الله ورسوله وهى فى ذات الوقت قادرة على التغيير والعزل[3] ومع أن الطاعة قد سقطت عن الأمة بعدم طاعة الله ورسوله كما تشير النصوص فالطاعة تظل واجبة ما لم تتحلل الحكومة من الواجبات التى فرضها الشارع فاذا تحقق ذلك فللأمة أن تخلع طاعتها لأن طاعة « أولى الأمر منكم » مشروطة بشرط جوهرى هو طاعة أولى الأمر لله ورسوله[4] .

عاشراً : يؤيد ما رأيناه أقوال الصحابة ومسلك الخلفاء الراشدين .

فهذا أبو بكر رضى الله عنه يقول « ألا وإنما أنا بشر ولست بخير من أحدكم فراعونى فاذا رأيتمونى استقمت فاتبعونى وأن رأيتمونى زغت فقومونى[5] .

---

(١) سورة آل عمران آية ١١٠

(٢) سورة آل عمران آية ١٠٤ .

(٣) محمد يوسف موسى المصدر السابق ص ١٠٧

(٤) الأستاذ محمد أسد منهاج الاسلام فى الحكم ص ٧٦

(٥) ابن سعد الطبقات الكبرى . المجلد الثالث ص ٢١٢

— عبد الوهاب خلاف . السياسية الشرعية ص ٥٨

— رشيد رضا . تفسير المنار ج ٤ ص ٧٢٤

ويقول رضى الله عنه : « أطيعونى ما أطعت الله فيكم فان عصيته فلا طاعة لى عليكم »[1] .

وقد أكد عمر هذا المعنى حيث يقرر أنه بالنسبة للمسلمين لا يعدو أن يكون الا كالولى على اليتيم وأنه كسائر المسلمين يصيبه ما يصيبهم كما كان يقر مسئوليته أمام أحاد المسلمين يقول عمر رضى الله عنه :- « أحب الناس إلى من رفع إلى عيوبى »[2].

كما يروى ابن سعد عن عثمان رضى الله عنه تصويره لحق الأمة فى عزل الخليفة بالقوة . إذا حاد عن الطريقة السليمة بقوله « إن وجدتم فى كتاب الله أن تضعوا رجلى فى قيود فضعوها »[3] . وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك فى حديثنا عن قواعد المسئولية فى الفقه الاسلامى .

---

(١) ابن قتيبة الدينورى . الامامة والسياسة جـ ١ ص ١٦

. أبو الأعلى المودودى ــ نظريه الاسلام وهديه ص ٥٨ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣

. عبد الوهاب خلاف المصدر السابق نفس الموقع والصفحة

(٢) ابن سعد ــ الطبقات الكبرى جـ ٣ ص ٢٧٦ ، ٢٩٣

. وينقل الدكتور محمد يوسف موسى عن ابن الجوزى فى سيرة عمر بن الخطاب ،

« أنه كان بين عمر بن الخطاب وبين رجل كلام فى شيء فقال له الرجل : إتق الله يا أمير المؤمنين ، فقال له رجل من القوم : أتقول لأمير المؤمنين إتق الله فقال له عمر : رضوان الله عليه : دعه فليقلها لى ، نعم ما قال لاخير فيكم إذا لم تقولوا لنا ، ولاخير فينا إذا لم نقبلها منكم » .

(محمد يوسف موسى ــ نظام الحكم فى الاسلام ص ٨٦).

(٣) ابن سعد ــ الطبقات الكبرى جـ ٣ ص ٧٠

فهذا المسلك من الخلفاء الأول يقرر بطريقة قاطعة حق الأمة فى الرقابة والعزل بالقوة عند الاقتضاء .

حادى عشر : وأخيرا لا يعنى لا يعنى تقريرنا لحق الأمة فى عزل رئيس الدولة الإسلامية بالثورة المسلحة إذا تحقق فيه الظلم والطغيان أو أصبح غير قادر على تحمل الامانة التى تلقاها عن الرسول صلى الله عليه وسلم بمقتضى خلافته عنه لعجز أو اخفاق فى أداء واجباته أننا نسوغ الخروج عليه لأى لمخالفة تقع من السلطة العامة .. لان القول بذلك معناه إجازة الفوضى فى المجتمع وعدم تحقيق الاستقرار المفروض توفره للسلطة العامة ، وإنما يجب ان تكون المخالفة على درجة من الخطورة تهدد كيان المجتمع الإسلامى تستحق قيام الأمة بهذا الواجب فى الحالات التى ذكرناها وبنفس القيود وبشرط أن لا يستجيب الخليفة للعودة إلى حظيرة القانون الاسلامى .

وفى رأينا أن الشورى والرقابة والمسئولية تعد من الضمانات الأساسية التى تحول دون انحراف السلطة أو إساءة استعمالها . الا أن ذلك لا يكفى فى حد ذاته لكى يمتثل رئيس الدولة وغيره من الحكام للقانون . . . وانما يجب أن تكون هناك جزاءات تتمثل فى بطلان القرارات المخالفة للقانون، وحق العزل وفى حق الامة فى الثورة كحق نهائى وبات بعد إستنفاد كافة الوسائل السلمية لكى يعود الخليفة لحكم القانون .

ومن ثم فإن ذلك يوجب بداءة وجود صور وأشكال الرقابة السياسية والقضائية يمكن عن طريقها لأهل الحل والعقد التدخل لكى يمنعوا الخليفة من من ارتكاب أى مخالفة تعد انتهاكا لمبادىء المشروعية فى الفقه الاسلامى سواء أكان ذلك بابطاله وعدم ترتيب آثاره القانونية ومن ثم فإن ذلك يكون ازالة لشر قد وقع بالفعل أو بالتدخل بمقتضى واجب الرقابة قبل اقدام الخليفة على

فعله لكي يحولوا بينه وبين اتمام ما يريد أن يقدم عليه وفى هذه الحالة يكون التدخل بقصد الحيلولة بينه وبين ما يريد أن يقدم عليه[1] . فاذا انصاعت السلطة وقبلت الخضوع لحكم الشريعة مع إزالة ما ترتب على مخالفتها من آثار وبالتعويض عنها كان بها وإلا فإن الثورة تظل بعد ذلك.. وقبل ذلك حقا على الامة وواجبا عليها.

وقد وضع الفقيه المسلم محمد أسد مبادىء أربعة لتنظم حق الامة فى الاعتراض على الحكام والثورة عليهم ، على أساسها تقوم العلاقة بين الامة ورئيس الدولة، مجمل هذه المبادىء[2] .

١ — أن رئيس الدولة يكون واجب الطاعة والانقياد ، وهذه الطاعة واجبة على الامة بأسرها بمقتضى النصوص التى سبق أن ذكرناها ، بصرف النظر عن أن فريقا من الامة أو جماعة قد لا يرضى عن سياسته أو يكره حكمه ، لأن النصوص تحول دون ذلك جميعا وتوجب الطاعة والإنقياد ، وإذا كره واحد أو أكثر سياسة رئيس الدولة فان ذلك لا يقتضى العصيان والخروج طالما أنه لم يرتكب ما يخل بنصوص القانون الإسلامى . فهو الذى يرسم السياسة العامة للدولة وينظم مصالحها ويدير مرافقها بالصورة التى تحقق مصلحة جماعة المسلمين ، واعتراض البعض على ممارسة السلطة فى هذه الامور لا ينفى الطاعة وعليه أن يبدى رأيه بالطريقة التى يرسمها الفقه الإسلامى ، إما عن طريق واجب الشورى أو الامر بالمعروف كما هو مقرر فى الفقه الإسلامى .

٢ — إذا ما أقدمت الحكومة الإسلامية برئاسة الخليفة على سن قانون يخالف الشريعة وكانت ممارسة السلطة العامة تخالف القانون الإسلامى فانه لا سمع لاطاعة كنص الحديث الشريف ، مالم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع

---

(١) محمد أسد منهاج الاسلام فى الحكم ص ١٤٣ — ١٤٦ .

(٢) السنهورى — الخلافة ص ١٤٣، ١٨٦ .

ولاطاعة ، كما أن الطاعة تخرج فى هذه الحالة عن نطاق الإستطاعة وهو الأمر الذى يحدده النص الشريف « كنا إذا بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة يقول لنا : فيما إستطعتم »[1] ومن ثم فان المنطق يقضى بأنه لايجوز أن يكلفهم صلى الله عليه وسلم بواجب هو فى غير إستطاعتهم لأنهم مقيدون بما يقضى به القانون الاسلامى[2] .

وعدم السمع والطاعة يجب أن تحدده صور وأشكال للرقابة القضائية أو السياسية أو التشريعية تتحقق فى العمل ، بحيث يكون حكمها هو الذى يحدد مدى مخالفة رئيس الدولة وغيره ممن يمارسون السلطة للقانون ومدى مواءمة هذه المخالفة مع واجب السمع والطاعة ، لأن الفعل الذى يقدم عليه رئيس الدولة قد تكون مخالفته للقانون الاسلامى ظاهرة ولاخلاف عليها ولا يتوقف معرفتها على كون الشخص مجتهدا من عدمه ، وقد تكون هذه المخالفة مما يخفى على آحاد المسلمين الوقوف على موافقته للقانون الاسلامى من عدمه لأنه من المسائل الاجتهادية ، ومن ثم فان الثورة عليه بسبب ذلك غير جائزة إلا إذا حددت ذلك الجهات المعينة بالرقابة التى أشرنا إلى ضرورة تحققها فى الدولة الاسلامية . وهى بطبيعة تكوينها من علماء الأمة وأخيارها تستطيع تحديد ذلك[3] .

---

(١) ورواه البخارى ومسلم عن عبد الله بن عمر ، نقلا عن محمد أسد — منهاج الاسلام فى الحكم ص ١٤٠ — يراجع البخارى ج ٩ ص ٧٨ .

(٢) محمد أسد — المصدر السابق ص ١٤٠ .

(٣) الغزالى — احياء علوم الدين ج ٢ ص ٣٠١—٣٠٤

— حدد الامام الغزالى مافيه الحسبة بأنه « كل منكر موجود فى الحال ظاهرا للمحتسب بغير تجسس ، معلوم كونه منكرا بغير اجتهاد . ومن ثم فان هناك

. . . .

= شروطا أربعة لما يمكن أن يكون مخالفا للقانون الاسلامى ويعنينا فى هذا الخصوص الشرط الرابع منها :

١ ـ أن يكون منكرا وقد فضل الامام الغزالى التعبير بكونه منكرا عن التعبير بكونه معصية لأى المنكر أعم من المعصيه ، وفى مجال أعمال السلطة العامة يجب فيما نرى أن يكون المنكر على درجة من الخطورة تؤثر على المصلحة العامة للمجتمع الاسلامى ومن ثم فلا يجوز تسويغ الثورة لأى منكر يقع من الخليفة.

٢ ـ أن يكون المنكر موجودا بحيث لو كف الشخص عن ارتكابه المنكر فانه لا يجوز إعمال الحسبة وفى هذه الحالة أيضا فانه الضرر المترتب يجب أن يزال وقد قرر الغزالى أن السلطات العامة (السلطان) تخضع لهذا الوجب عندما تعرض لشروط المحتسب (٢٩١ ـ ٢٩٢) وتعرض لما يشترطه بعض الفقهاء من أن المحتسب يجب أن يكون مأذوناً من الامام وقال إن هذا الاشتراط فاسد لأن النصوص عامة تعطى الحق للآحاد بالقيام بهذا الواجب ومن هذه العموميات فهم السلف دخول السلاطين تحتها ومن ثم لا يجوز القول باذن الامام ، ولما كان الأمر كذلك فانه إذا كف عن مخالفته للقانون الاسلامى ـ وهو يخضع لاعمال هذا الواجب ـ فلا يجوز إعمال الحسبة ومنها التغيير بوسيلة الثورة .

٣ ـ أن يكون ظاهرا بلا تجسس وذلك لأن التجسس منهى عنه .

٤ ـ أن يكون معلوما بغير اجتهادا لأن الاحتساب لا يكون إلا فى معلوم ومن ثم فاننا نرى أن الفعل إذا كان يخفى على آحاد الرعية فلا يجوز لهم الخروج على الامام لأن ما يروه مخالفا للقانون قد يكون ناتجا عن جهلهم بأحكام الشريعة:

وهذا يحتم عدم جواز الخروج على طاعة الامام إلا إلا إذا انتهى أهل الحل والعقد وهم مجتهدوا الأمة واختيارها إلى أن الفعل الذى ارتكبه الخليفة مخالفا

٣ — فاذا ما انتهت السلطات المختصة بالرقابة إلى أن رئيس الدولة قد خالف القانون الاسلامى ومع ذلك وقف رئيس الدولة موقف المكابرة والعناد فان هذا يعد كفرا بواحا بمقتضى الحديث الذى ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويكون حكما بغير القانون الاسلامى ، والنصوص توجب العمل بما أنزل الله لقوله عز وجل « وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق »[1] وقوله « إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيما »[2] .

كما أن النصوص حكمت على لم يحكم بما أنزل الله بأنه كافر أو فاسق أو ظالم ومن لم يخرج عن نطاق الصلاحية لاستمرار حكمه « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون[3] » « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون »[4] « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون »[5] فاذا أعرض رئيس الدولة

= للقانون ولم يستطيعوا بالوسائل السلمية إخضاع الخليفة لحكم الشرع .

— وهذا ما قرره أويس وفا (خان زاده) من أن المنكر إذا كان من دقائق الأفعال والأقوال ومما يتعلق بالاجتهاد لم يكن للعوام مدخل فيه ولا لهم انكاره بل ذلك للعلماء .

(منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين ص ١٥٩) .

(١) سورة المائدة آية ٤٨ .

(٢) سورة النساء آية ١٠٥ .

(٣) سورة المائدة آية ٤٤ .

(٤) سورة المائدة آية ٤٧ .

(٥) سورة المائدة آية ٤٥ .

الاسلامية عن الحكم بما أنزل الله يفقد أساس مشروعية السلطة التى يمارسها لكونه خليفة عن النبى صلى الله عليه وسلم ويرفع واجب الطاعة عن الأمة لأنه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق كما لا تجب نصرته ومؤازرته .

٤ ــ أن نزع السلطة عن طريق القوة يجب أن لا يكون فرديا بخروج فرد من الأفراد أو جماعة من الجماعات تمثل أقلية من أفراد المجتمع ، وانما يجب أن تكون الثورة نابعة أساسا من ممثلى الأمة بحيث يتبعهم السواد الأعظم منها ، لأن خروج الأقلية لا يمثل رأى الأمة ولا سوادها الأعظم ولا يحقق مبدأ وحدة الأمة الذى أكدته نصوص القانون الاسلامى وأوجبت العمل على تحقيقه وأوجبت حكم الضرورة اذا كان الخروج على الامام سيترتب عليه تفتيت هذه الوحدة .

ويترتب على ذلك عدم جواز أن يترك للأفراد أو الأقلية حق تعيين الوقت الذى تصبح فيه الطاعة غير واجبة لأن ذلك يتعارض مع القانون الاسلامى وفى ذلك يقرر الغزالى « وأما المنع بالقهر ــ منع الأمراء والسلاطين من المنكر ــ فليس ذلك لآحاد الرعية مع السلطان فان ذلك يحرك الفتنة ويهيج الشر ومايكون ما يتولد منه المحذور أكثر » .

وفى موقع آخر يقول الغزالى « ونحن نجوز للآحاد من الغزاة أن يجتمعوا ويقاتلوا من أرادوا من فرق الكفار دفعا لأهل الكفر فكذلك مع أهل الفساد جائز ، لأن الكافر لابأس بقتله والمسلم إن قتل فهو شهيد فكذلك الفاسق المناضل عن فسقه لا بأس بقتله والمحتسب الحق أن يقتل مظلوما فهو شهيد على الجملة»[1] .

كما قرر أويس وفا (عان زاده) أنه مع فقد الإعداد فعلى الإنسان الكف لأن الواحد قد يقتل قبل بلوغ الغرض وفى حالة إقدامه وحده على الإنكار فإنه

---

(١) الغزالى ــ أحياء علوم الدين جـ ٢ ص ٣٢٠ .

سوف يترتب على ذلك قتله وإذا قتل فإن ذلك يؤدى إلى تشجيع مرتكبي المعاصى على القتل وتشييد ما كانوا عليه ويوهن من عزائم سائر المنكرين[1] .

وإذا كانت الثورة نابعة من الأمة وسوادها الأعظم فإن ذلك يجب أن يتم بعد أن تكون الجهات المعنية بالرقابة قد استنفدت وسائلها فى إعادة الخليفة إلى الحق والتزامه بالقانون ومن ثم تقرر وجوب عزله وإقصائه عن الولاية العامة كما يمكن أن تلجأ جهات الرقابة بعد أن يتم تحققها فى الدولة الإسلامية إلى الشعب عن طريق الاستفتاء العام كما هو الأمر فى النظم الدستورية المعاصرة لتأكيد ما انتهيت إليه جهات الرقابة بعزل الخليفة إعمالا لواجب الشورى .

والاسلام يقرر الثورة ويحث عليها فى الحالات التى بيناها وفى الحدود التى تكفل للأمة كلها تحقيق مقاصد الشريعة من الحكومة بحيث لا يجوز لفرد أو جماعة القيام بذلك لأن ذلك الحق لا وجود له فى الاسلام اللهم إلا إذا كان نابعا من الأمة كلها .

وبعد ... أقدم هذا الجهد المتواضع فى « مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون فى الفقه الإسلامى » لعلى أكون قد ساهمت مع غيرنا ممن كرسوا حياتهم لخدمة الشريعة وإظهار سمو أحكامها .. وضرورة أن يكون لها التسيد الذى أراده الله عز وجل لقواعدها بعد أن نقحت من الطبعة الأولى .. وراعيت كافة الملاحظات التى وصلت إلينا .

وهذه المحاولة لم أبغ منها .. إلا رضاء الله عز وجل وخدمة شريعته .. باعتبارنا جميعا خداما وجنودا لها .. وكل ما أبديته من آراء فى هذا البحث ..

---

(١) منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين .

هى آراء اجتهادية .. تحتمل الخطأ .. كما تحتمل الصواب .. ولكن أتورع أن أكون قد تقولت فى دين الله وشريعته بغير حق .. وأمتثل لقول نبينا صلى الله عليه وسلم « من إجتهد فأصاب فله أجران ، ومن أخطأ فله أجر واحد » .. ومن ثم فعلى الأقل .. سأحصل على أجر واحد .

والله عز وجل ادعوه بالتوفيق والسداد ؟

دكتور فؤاد محمد النادى
أستاذ القانون العام المساعد بجامعة الأزهر
رئيس قسم القانون العام بجامعة صنعاء

ــ ملحوظة وقعت بعض أخطاء مطبعية لاتخفى على فطنة القارىء .

الفهرس

الموضوع | الصفحة

رقم الايداع بدار الكتب المصرية
٤٢٨٩ / ١٩٨٠م

دار نشـــر الثقـافة

٢١ ش كامل صدقي (الفجالة سابقا) القاهرة

تليفون ـ ٩١٦٠٧٦